المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
الجمعية الفقهية السعودية

الجمعية
الفقهية
السعودية

مجلة الجمعية الفقهية السعودية

مجلة فصلية محكمة متخصصة

العدد السابع والثلاثون
صفر - ربيع الأول
١٤٣٨هـ / ٢٠١٦م

ضوابط النشر في المجلة

١ أن تتوافر في البحث صفات الأصالة، واستقامة المنهج، وسلامة اللغة والأسلوب.

٢ ألا يكون البحث منشوراً أو مقبولاً للنشر في وعاء آخر.

٣ ألا يكون مستلاً من عمل علمي سابق.

٤ ألا تزيد صفحاته عن خمسين صفحة، ولهيئة التحرير الاستثناء من ذلك.

٥ أن يكون في تخصص المجلة (الفقه وأصوله).

٦ أن تجعل حواشي كل صفحة أسفلها.

٧ أن يتقدم الباحث برغبته في نشر بحثه كتابة مع التزامه بعدم نشر بحثه قبل صدور المجلة إلا بعد موافقة خطية من هيئة تحرير المجلة.

٨ أن يقدم الباحث ثلاث نسخ مطبوعة على الحاسوب مع CD وملخصاً موجزاً لبحثه، ويمكن إرسال البحوث عن طريق بريد المجلة الإلكتروني.

٩ يجعل مقاس الحرف في الصلب (١٨) وفي الحاشية (١٤)، ونوع الخط (Traditional Arabic).

١٠ يحكم البحث من قبل متخصصين اثنين على الأقل.

١١ لا تعاد البحوث إلى أصحابها؛ نشرت أو لم تنشر.

١٢ للمجلة الحق في نشر البحث في موقع الجمعية وغيره من أوعية النشر الإلكتروني بعد اجتياز البحث للتحكيم.

١٣ يعطى الباحث خمس نسخ من العدد الذي تم نشر بحثه فيه.

١٤ البحث المنشور في المجلة يعبر عن رأي صاحبه.

العدد السابع والثلاثون
صفر - ربيع الأول
١٤٣٨هـ -٢٠١٦م
حقوق الطبع محفوظة
للجمعية الفقهية السعودية
رقم الإيداع ١٤٢٧/٢٩١٣
بتاريخ ١٤٢٧/٥/١هـ
الرقم الدولي المعياري (ردمد) ٢٩٦٩-١٦٥٨

عنوان المجلة

ص.ب: ٥٧٦١ الرمز: ١١٤٣٢

الرياض

هاتف: ٢٥٨٢١١٨ - ٢٥٨٢٣٣٢

فاكس: ٢٥٨٢٢٤٤

mfiqhiah@gmail.com

مجلة الجمعية الفقهية السعودية

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

البحوث

افتتاحية العدد

لسماحة مفتي عام المملكة العربية السعودية
الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله آل الشيخ
رئيس شرف الجمعية

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه وأتباعه إلى يوم الدين. أما بعد:

فإن الزكاة لها منزلة عظيمة ومكانة كبيرة في الإسلام، إذ هي الركن الثالث من أركان الإسلام بعد الشهادتين والصلاة، ولا أدل على أهميتها من أن الله قرنها في كتابه العزيز بالصلاة، وكذلك جمع النبي ﷺ بينهما في أحاديث كثيرة. ومن رحمة الله بخلقه أن شرعها تزكية للمال وطهرة للمزكي ومراعاة لحاجة الفقراء ومصالح العباد. وقد اقتضت حكمة الله سبحانه وتعالى أن ينعم على بعض عباده بالمال تفضلا وإنعامًا، فيشكر المؤمن هذه النعمة ويؤدي حقها بأداء الزكاة الواجبة عليه، فينال بذلك الثواب العظيم والدرجات العلى من الجنة. كما اقتضت حكمته سبحانه وتعالى أن يبتلي بعض عباده بالفقر والحاجة والمصائب، فيصبر على ذلك ويرضى بقضاء الله وقدره؛ فيلجأ إلى الله ويتضرع إليه وينيب إليه؛ فينال بذلك ثواب الصابرين ويجزيه على ذلك الأجر العظيم. ورحمة الله واسعة في السراء والضراء، قال الله تعالى ﴿ وَلَوۡ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزۡقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوۡاْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٖ مَّا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرُۢ بَصِيرٞ ٢٧ ﴾ [الشورى].

وقد دلت الآيات والأحاديث الكثيرة على وجوبها وركنيتها، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴿٤٣﴾﴾ [البقرة]، قال رسول الله ﷺ: «بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت» ولما بعث النبي ﷺ معاذا إلى اليمن قال له: «ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوك لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم، تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم».

ومن وجبت عليه الزكاة فامتنع عن أدائها عالما بوجوبها جاحدا لفرضيتها فهو مرتد كافر مخلد في النار والعياذ بالله، ويدل لذلك قول الله تعالى: ﴿فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ﴾ [التوبة:١١]، وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [التوبة:٣٤]، وقال: ﴿يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِى نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ ۖ هَٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا۟ مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [التوبة].

ومن السنة قوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله».

وما ورد عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من صاحب ذهب ولا فضة لا يؤدي منها حقها إلا إذا كان يوم القيامة صفحت له صفائح من نار، فأحمي عليها في نار جهنم؛ فيكوى بها جنبه وجبينه وظهره، كلما بردت أعيدت له في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة، حتى يقضى بين

العباد، فيرى سبيله، إما إلى الجنة وإما إلى النار» الحديث. ثم ذكر صاحب الإبل وصاحب البقر والغنم، وذكر أنه يعذب بها يوم القيامة، وهذا تهديد شديد، ووعيد عظيم يدل على أن مانع الزكاة على خطر عظيم، وأن ماله يكون شرًا ووبالًا عليه في الدنيا والآخرة.

وما ورد عن أبي هريرة رضي الله عنه أيضا قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «من آتاه الله مالًا فلم يؤد زكاته مثل له ماله يوم القيامة شجاعا أقرع له زبيبتان يطوقه يوم القيامة ثم يأخذ بلهزمتيه -يعني بشدقيه- ثم يقول: أنا مالك، أنا كنزك، ثم تلا: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [آل عمران:١٨٠]». فكل مال لا تؤدى زكاته فهو كنز يعذب به صاحبه.

وقد حدث في عهد أبي بكر الصديق الخليفة الراشد الأول أن كفر بعض قبائل العرب، فامتنعوا عن أداء الزكاة، فعزم أبو بكر على قتالهم، فقال له عمر بن الخطاب رضي الله عنه: كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله»، فقال أبو بكر رضي الله عنه: "والله، لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله، لو منعوني عناقا كانوا يؤدونها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعها. قال عمر رضي الله عنه: فوالله، ما هو إلا أن قد شرح الله صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنه الحق" أما من امتنع عن أداء الزكاة بخلًا بها وتهاونًا ولم يجحد وجوبها فإنه آثم، وقد ارتكب كبيرة من كبائر الذنوب، وعرض نفسه لعذاب الله وعقابه وسخطه، وتؤخذ منه الزكاة قهرا، كدين الآدمي، بل هي أولى منه؛ لأنها حق لله تعالى لا تبرأ الذمة إلا بأدائها ولو بعد الموت، فتخرج من تركته بالنية عن صاحبها، إذ الزكاة تشترط فيها النية عند دفعها.

ويجب أن تكون نية الإنسان عند دفع زكاته خالصة لله وحده، لا لقصد

الرياء أو السمعة، ولا ليحمي ماله بالزكاة، أو يجلب بها نفعا، ولا يحابي بها أحدا لأغراض دنيوية. كما يجب على المزكي أن يخرج زكاة ماله طيبة بها نفسه، من غير تضجر بها أو منة بها على الفقير، قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُبۡطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم بِٱلۡمَنِّ وَٱلۡأَذَىٰ كَٱلَّذِي يُنفِقُ مَالَهُۥ رِئَآءَ ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤۡمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ﴾ [البقرة:٢٦٤]، وعلى المزكي أن لا يخرج الرديء والخبيث في زكاته؛ قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَيَمَّمُواْ ٱلۡخَبِيثَ مِنۡهُ تُنفِقُونَ وَلَسۡتُم بِـَٔاخِذِيهِ إِلَّآ أَن تُغۡمِضُواْ فِيهِ﴾ [البقرة:٢٦٧]، وقال تعالى: ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلۡبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ [آل عمران:٩٢].

ومن توفر عنده مال تجب فيه الزكاة وعليه دين فلا يمنع الدين من وجوب الزكاة على الصحيح من قولي العلماء؛ لأن النبي ﷺ كان يرسل عماله لخرص الحبوب والثمار وجبايتها، ولم يقل: انظروا هل على أصحابها دين أم لا؟

فيجب على كل مسلم ومسلمة أن يحرص على إحصاء أمواله إحصاء تبرأ به الذمة، وأن يحتاط في ذلك ويصرفها في مصارفها التي شرعها الله وذكرها في كتابه العزيز، فهو العليم بمصالح عباده وما يصلحهم، وهو العليم بمن يستحق الصدقة. وعلى الإنسان أن يتحرى وأن يتأكد ممن يبذل له زكاة ماله فيتفقد أحوال المحتاجين والضعفاء ويتحسس آلامهم وحاجاتهم فيبذل لهم زكاته حتى تقع زكاته في محلها وأهلها الذين ذكرهم الله في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [التوبة:٦٠].

ويسن لدافع الزكاة أن يعطي أقاربه الذين لا تلزمه نفقتهم ولا يعولهم من زكاته، بل هم أولى من غيرهم إذا كانوا من أهل الزكاة، فإن الصدقة عليهم صدقة وصلة؛ لقوله ﷺ: «الصدقة على المسكين صدقة، وهي على

ذي الرحم اثنتان: صدقة وصلة» وقوله ﷺ: «إن أفضل الصدقة على ذي الرحم الكاشح».

وبذلك يتبين أن الزكاة فيها خير عظيم ومصالح كثيرة للعباد. فمن آثارها الطيبة على آخذ الزكاة وعلى المجتمع: أنها تسد حاجة الفقراء والمحتاجين والضعفاء، وتعينهم على ما أوجب الله عليهم، وتخفف من همومهم، وتفرج كربتهم، وتدخل السرور عليهم وعلى من يعولون من أطفال وعجائز وشيوخ كبار ومرضى وأيتام، فيعيشون في سعادة وهدوء بال، وتصان كرامتهم، وتزول الفوارق الطبقية بينهم وبين الأغنياء أو تقل، وتقوى أواصر المحبة بينهم، فإن النفوس مجبولة على حب من أحسن إليها.

كما أن الزكاة تطهرهم من الحسد والبغضاء تجاه أصحاب الأموال، وبالتالي تقل جرائم السرقات والتخريب والقتل من أجل الاستيلاء على الأموال والحصول على لقمة العيش، وبذلك تصلح أحوال المجتمع الإسلامي، وتصلح حياة الناس الاجتماعية والاقتصادية؛ فيعيش جميع أفراد المجتمع حياة مستقرة تسود بين أفراده المحبة والأخوة الإسلامية والتعاون، ويتماسك المجتمع بتماسك أفراده ويصمد أمام أعدائه وأمام مشاكل الحياة.

ونصيحتي لكل مسلم ومسلمة يأخذ الزكاة: أن لا يأخذ منها أكثر من حاجته، وأن لا يتخذ المسألة وسيلة للاستكثار من الأموال، فيأخذ من الزكاة وهو ليس من أهلها. فقد ورد الوعيد الشديد والترهيب فيمن سأل الناس من دون حاجة، ومن ذلك ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من سأل الناس تكثرا، فإنما يسأل جمرا؛ فليستقل أو ليستكثر»، وقال ﷺ: «إن المسألة لا تحل لغني ولا لذي مرة سوي، إلا لذي فقر مدقع، أو غرم مفظع. ومن سأل الناس ليثري به ماله كان خموشا في وجهه يوم القيامة، ورضفا يأكله من جهنم، فمن شاء فليقلل ومن شاء فليكثر».

كما ينبغي لآخذ الزكاة أن يشكر الله على أن فرض له من الزكاة ما يكفيه هم الحاجة والفقر، ثم يشكر المعطي له من الزكاة ويدعو له ويثني عليه. قال ﷺ: «لا يشكر الله من لا يشكر الناس» ومن تمام الشكر لله تعالى أن لا يحتقر ما يعطى وإن قل، ولا يدعوه ذلك إلى ذم الناس أو سبهم؛ فالله ﷻ يقول: ﴿مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ﴾ [التوبة:٩١]، وعلى دافع الزكاة إذا ثبتت له حاجة الفقير والمسكين أن يعطيه ما يسد حاجته؛ فإنها حق فرضه الله لهم.

ونصيحتي لك يا أخي المسلم ويا أختي المسلمة، يا من أنعم الله عليه بالمال والغنى: أن تبرئ ذمتك مما وجب عليك، وأن تنقذ نفسك من النار؛ فتبادر بأداء الزكاة في وقتها دون تأخير، فتقي نفسك شر مالك ما دمت صحيحا، والمال في يدك، وأنت قادر على البذل والعطاء، وهي يسيرة على من يسرها الله عليه، فنسبة الزكاة بالنسبة للمال قليلة، بل هي سبب لنماء المال وبركته وتزكيته وتطهيره من الآفات وحمايته من الهلاك بإذن الله. قال الله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة:١٠٣]، وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَنفَقْتُم مِّن شَىْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُۥ ۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ﴾ [سبأ:٣٩]، وقال ﷺ: «ما نقصت صدقة من مال».

كما أنها سبب لتوفيق الله ورضائه عن عبده وحبه له، فإن بذل الزكاة ابتغاء وجه الله دليل على إيمان دافعها وعلى حبه لله حيث آثر حب الله وامتثال أمره على حب المال والدنيا الفانية؛ فإن النفوس مجبولة على حب المال، كما أن أداءها سبب لنزول المطر وحلول البركات، ومنعها سبب للقحط ومنع المطر، وسبب لهلاك المال ومحق بركته وفساده، ويدل لذلك ما جاء عن النبي ﷺ أنه قال: «.. ولم يمنعوا زكاة أموالهم إلا منعوا القطر من السماء، ولولا البهائم لم يمطروا» كما أن أداء الزكاة سبب للقضاء على

الربا أو تقليله، حيث إن منع الزكاة أو بخس بعضها تجعل المحتاج والفقير يضطر إلى الارتماء في أحضان المرابين.

فيحسن بك أخي المسلم أن تكون معول بناء وإصلاح في مجتمعك لا معول هدم وإفساد في الأرض، وحري بك أن تطهر نفسك من البخل والشح، وأن تدرب نفسك على خلق البذل والسخاء والكرم والعطف على المساكين والرحمة بهم؛ فتؤدي حق الله في ماله الذي وهبه لك ورزقك إياه، فالمال في الحقيقة مال الله جعله وديعة عندك واستخلفك فيه اختبارا وامتحانا منه، وعليك أن تتحرى الأيام الفاضلة كشهر رمضان؛ فتؤدي زكاتك فيها، فإن الأعمال الصالحة تضاعف فيه، وذلك بشرط أن لا يترتب على ذلك تأخير دفع الزكاة عن وقت وجوبها، ولا مانع من تقديم الزكاة مسارعة لامتثال أمر الله واغتناما لمواسم الخيرات، كما ينبغي أن تتحرى عندما تمس الحاجة إلى المال كأوقات القحط والمجاعات، وحري بك أخي المسلم، أن تحمد الله وتشكره على أن جعلك صاحب يد عليا تنفق وتعطي وتجود على عباده وتحسن إليهم، ولم يجعلك في موقف المحتاج الذليل الآخذ للزكاة. ومن شكره ﷻ أداء ما وجب عليك من الزكاة وغيرها، وترك ما نهاك عنه. قال ﷺ: «اليد العليا خير من اليد السفلى، وابدأ بمن تعول، وخير الصدقة عن ظهر غنى، ومن يستعف يعفه الله، ومن يستغن يغنه الله»، وعليك أخي المسلم أن تقابل إحسان الله عليك وجوده وكرمه بالجود والإحسان على الفقراء والمساكين والمحتاجين، ولا يقف إحسانك على بذل الزكاة الواجبة، بل تسابق إلى نوافل الطاعات، فتتصدق من مالك صدقة التطوع؛ فإنها سبب للنجاة والفلاح في الدنيا والآخرة، كما أنها تقي مصارع السوء وتدفع ميتة السوء، وتطفئ غضب الرب ﷻ، ويظل الله صاحبها في ظله يوم لا ظل إلا ظله، وهي سبب لمضاعفة الحسنات، قال الله تعالى: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقۡرِضُ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضۡعَافًا كَثِيرَةً﴾ [البقرة:٢٤٥]، وقال ﷺ: «الصوم جنة، والصدقة تطفئ

الخطيئة كما يطفئ الماء النار» وقال ﷺ: «صنائع المعروف تقي مصارع السوء، وصدقة السر تطفئ غضب الرب».

وختاما أسأل الله ﷻ أن يوفقني وسائر المسلمين للعمل بما يرضيه، وأن يرزقنا التنافس في الأعمال الصالحة، وأن يجعل ما من الله علينا به من نعمة المال وسيلة إلى عز الإسلام والمسلمين وبلاغا إلى رضا الله وجنته، كما أسأله أن يثبتنا على الحق وأن يتقبل منا صالح أعمالنا، كما أسأله ﷻ أن يصلح ولاة أمور المسلمين جميعا، وأن يصلح لهم البطانة، وأن يوفقهم للعمل بكتابه وتطبيق سنة نبيه ﷺ إنه سميع قريب مجيب.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

كلمة رئيس التحرير

أ. د. عبدالعزيز بن سعود بن ضويحي الضويحي

رئيس التحرير

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، المبعوث رحمة للعالمين، محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

فإن كثيرًا من المشاريع العلمية التي لها أهمية خاصة للمشتغلين بالفقه وأصوله،لم تلقَ العناية التي تجب، فكثير من رسائل الدكتوراه والماجستير التي بذل فيها جهدًا علميًّا في وضع الخطة العلمية من خلال الباحثين والمجالس العلمية، ثم بذل فيها جهدًا علميًّا في البحث والإشراف، وبعد ذلك المناقشة العلمية والتصويب والتعديل، وبعد ذلك لا تخرج للمهتمين بها.

ومن الأسباب في ذلك أن المشاريع العلمية يشترك فيها أكثر من باحث في أوقات زمنية متباينة، ومما يتطلب جهدًا خاصًّا في جمع المشروع والتنسيق بين الباحثين في إخراج العمل، ولذلك نجد كثيرًا من الكتب التي اشترك فيها أكثر من باحث في التحقيق لا تطبع، وتطبع نسخة تجارية لم يبذل فيها جهدًا علميًّا في التحقيق والمقابلة والتعليق.

وهذا الأمر يوجب على الجامعات والمراكز العلمية، والجمعيات العلمية

القيام بهذا الجهد من خلال إخراج المشاريع العلمية الموجودة بكثرة في الجامعات.

وقد قامت الجمعية الفقهية السعودية مشكورة بإخراج (المفردات في مذهب الحنابلة) في عشر مجلدات، وأصله مشروع رسائل علمية في قسم الفقه بكلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وقد لقي الكتاب اهتمامًا بالغًا من العلماء والباحثين.

ومثل هذا الكتاب رسائل علمية لا زالت تنتظر من يسعى للعناية بها، وإخراجها بالطريقة التي تليق بها.

ومن المهم وجود مراكز متخصصة في نشر الرسائل العلمية في كل جامعة، ومن التجارب التي حققت نجاحًا في نشر الرسائل العلمية والتراث العلمي معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، وهو معهد مستقل لإحياء التراث الإسلامي، عبارة عن عدة مراكز مختلفة المجالات، هدفه قضايا التراث الإسلامي، جمعًا، وفهرسةً، وتصنيفًا، وتحقيقًا، ودراسةً، ونشرًا. كانت بداياته في عام ١٣٩٦هـ باسم مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، وفي عام ١٤٠٦هـ، تغير المسمى، وضم إليه مراكز ليصبح بمسمى معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، وهو معهد تابع لجامعة أم القرى، في مكة المكرمة، وهذا المركز تجربة تحتاج إلى دراسة من الجامعات لعمل مراكز تكون على مثيلاتها في كل جامعة، تتولى نشر ما لديها من مشاريع، ومؤلفات علمية.

نسأل الله سبحانه وتعالى التوفيق والسداد للجميع، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.



التجديد الفقهي
بين التنظير والتطبيق

إعداد:
د. خالد حمدي عبدالكريم
الأستاذ المشارك للفقه وأصوله
جامعة المدينة العالمية- ماليزيا

ملخص البحث

من أهم القضايا التي تبوأت مكانة كبيرة، ولا زالت في مجتمع الدرس العلمي الشرعي، مسألة التجديد في العلوم الشرعية عامة، والفقه الإسلامي خاصة؛ لأنه منهج لحياة المسلم، ومنظم لعلاقته مع ربه ومع نفسه ومع الآخرين، وكان لا بد من تطور هذا الفقه بتطور حياة الناس وتغيرها، وهنا تكمن مشكلة هذا البحث في إمكانية تجدد الفقه الإسلامي، وأي المجالات فيه قابلة للتجدد، وأيها خاضع للتقليد والثبات لا يقبل التغير، وكيفية هذا التجدد، وما أهم قواعده، وضوابطه، ومن هذا المنطلق فإن هذه الورقة البحثية تهدف إلى إثبات مرونة الفقه الإسلامي، وقابليته للتجدد والتغير، بحسب تغير مصالح الناس، وهذا في بعض جوانبه ومجالاته، وما يتصف فيه بالثبات مثل العبادات، فإنه متوافق مع كل الأزمان وكل الأماكن، والتجدد يدخل هذه المجالات أيضًا من حيث تطوير طرق تعليمها، وتعدد الوسائل فيها، كما يهدف البحث إلى الكشف عن المجالات التي تتسم بالمرونة، وتقبل التجدد والتطور، مع بيان القواعد والضوابط المنظمة لهذا التجدد، وقد استخدم الباحث المنهج التحليلي في هذه الورقة البحثية محاولاً الوصول إلى ما يرنو إليه خلالها، والله ولي التوفيق.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم، وبعد:

فقضية التجديد في الفقه الإسلامي من القضايا المهمة في هذا العصر وفي كل العصور، إذ الأمر مرتهن بمستجدات العصر والبحث عن مشكلات وقعت، ولم يكن لها شبيه فيما مضى، كما أن التجديد في الفقه الإسلامي مطلوب في بعض الأمور للبرهنة على مرونة هذه الشريعة وتواكبها مع كل الأزمان، مع ملاحظة أن الأمر ليس على إطلاقه، إذ من الأمور الشرعية ما يتصف بالثبات، ولا يقبل التغير، والأصل فيه التوقيف، وهذه الأمور بطبيعة الحال لا تصطدم مع مستجدات العصور، وتغير الأزمان والأعراف، وأكثر هذه الأمور مظانها الغيبيات، والعقائد الراسخة، والمقطوع بها ثبوتًا ودلالة من الكتاب والسنة، وكذلك أصول العبادات المجمع عليها، والأخلاق التي تتفق وتتسق مع الفطرة الإنسانية، والشرائع الربانية، والمقطوع به من الحلال والحرام، وما وراء ذلك من فقه المعاملات، والسياسة الشرعية، مما تتغير فيه المصالح وتتباين فيه الأعراف، فلابد من إعمال النظر، وتجديد الاجتهاد فيه بما يحقق مصالح العباد، ويعود بالنفع عليهم، والأمر هاهنا كذلك ليس على إطلاقه، وإنما لذلك ضوابط وقواعد نحاول التعرف

عليها منخلال هذا البحث، كما أن طريقة الدرس للعلوم الشرعية من الأمور التي يجب أن تتطور، وتستفيد من المستجدات، والطرق العصرية، فنسأل الله ﷻ العون على بيان ذلك وإيضاحه.

مشكلة البحث

تكمن مشكلة هذه الورقة البحثية في الكشف عن بعض مواضع، وموضوعات التجديد في الفقه الإسلامي، مع بيان كيفية الكشف عن ضوابط وشروط هذا التجديد، ومن هنا كان السؤال الرئيسي في هذه البحث يتمثل في: ما المفهوم الصحيح للتجديد الفقهي؟ وما ضوابط كلٍّ من المجدِّد والمجدَّد؟ وما أهم المجالات التي يدخلها التجديد في الفقه الإسلامي؟ ويتفرع عنه عدة أسئلة هي:

ما حكم التجديد في بعض مجالات الفقه الإسلامي؟ وما حدود هذا التجديد؟ وما أهم التطبيقات المنضبطة لهذا التجديد؟ وما أهم التطبيقات غير المنضبطة بالأصول الشرعية في بعض الفتاوى؟

أهداف البحث

تهدف هذه الورقة البحثية إلى إثبات مرونة الفقه الإسلامي وقابليته للتجدد والتغير، بحسب تغير مصالح الناس، وهذا في بعض جوانبه ومجالاته، كما يهدف البحث إلى الكشف عن أهم المجالات التي تتسم بالمرونة، وتقبل التجدد والتطور، مع بيان القواعد والضوابط المنظمة لهذا التجدد.

منهج البحث

اتبع الباحث في هذا البحث المنهج الاستقرائي، والاستنباطي، حيث حاول من خلاله تحليل الواقع المعاصر، وما يتطلبه من تجديد في بعض الأحكام الشرعية، مع تحليل النصوص والمقاصد الشرعية؛ للوصول إلى بيان مجالات التجديد في الفقه الإسلامي، مع وضع الضوابط والقواعد المنظمة لذلك.

الدراسات السابقة

توجد عدة دراسات وكتب في هذا الموضوع، من أهمها:

١. جاد الحق علي جاد الحق، الفقه الإسلامي مرونته وتطوره، وهو كتاب مطبوع ومتداول.

٢. يوسف القرضاوي، الفقه الإسلامي بين الأصالة والمعاصرة، كتاب مطبوع ومتداول.

٣. حسن السيد حامد خطاب، من ضوابط تجديد الفقه الإسلامي دراسة تطبيقية، بحث منشور بكلية الآداب بالمنوفية، العدد: ٦١، أكتوبر ٢٠٠٧م.

٤. محمد الدسوقي، التجديد في الفقه الإسلامي، مقال منشور في مجلة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة ١٤٢٢هـ.

٥. محمود حمدي زقزوق، التجديد في الفكر الإسلامي، مقال منشور في مجلة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة ١٤٢٢هـ.

٦. عدنان محمد أمامة، التجديد في الفكر الإسلامي، رسالة دكتوراه نوقشت في كلية الإمام الأوزاعي - بيروت، وهو مطبوع متداول.

٧. عمر عبيد حسنة، الاجتهاد للتجديد سبيل الوراثة الحضارية، كتاب مطبوع ومتداول.

٨. أسامة عمر سليمان الأشقر، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، كتاب مطبوع ومتداول.

٩. المنتدى الإسلامي بالرياض، التجديد في الإسلام، كتاب مطبوع ومتداول.

هذه بعض الدراسات التي وقف عليها الباحث ذات الصلة بالموضوع، ويلاحظ عليها أن أكثرها ناقش التجديد بصفة عامة في الفكر الإسلامي،

وبعضها تناول التجديد من حيث بعض القضايا الفقهية الحديثة، وبعضها تناول بعض شخصيات المجددين، وبعضها ارتكز على قضية التجديد للفقه الإسلامي، لكن انحصر الكلام في معالجة النوازل الحديثة، وتميز هذا البحث بالنظرة التجديدية الشاملة للفقه الإسلامي، من حيث الشكل والمضمون، كما أنه حدد المجالات المقترحة للتجديد، ورسم بعض ملامح التجديد المراد بنظرة موضوعية لا تعسف فيها ولا شطط.

عناصر البحث

المبحث الأول: التجديد في الفقه الإسلامي مفهومه وحكمه ومجالاته وضوابطه، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم التجديد في الفقه الإسلامي

المطلب الثاني: حكم التجديد في الفقه الإسلامي

المطلب الثالث: مجالات التجديد في الفقه الإسلامي

المطلب الرابع: ضوابط التجديد في الفقه الإسلامي

المبحث الثاني: نماذج للنوازل في الفقه الإسلامي، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: نماذج للنوازل المنضبطة بضوابط التجديد الشرعية

المطلب الثاني: نماذج للنوازل المنحرفة عن ضوابط التجديد الشرعية

المطلب الثالث: أمثلة لنوازل تحتاج للدراسة والبحث

الخاتمة: وفيها أهم النتائج

المبحث الأول
التجديد في الفقه الإسلامي
مفهومه وحكمه ومجالاته وضوابطه

المطلب الأول
مفهوم التجديد في الفقه الإسلامي

تعريف التجديد لغة:

جدَّدَ يُجدِّد، تجديدًا، فهو مُجدِّد، قال ابن منظور: "وتجدَّد الشيءُ: صَارَ جَدِيدًا، وأَجَدَّه وجَدَّده واسْتَجَدَّه أَي صَيَّرَهُ جَدِيدًا"[1]، وقال الزبيدي: "والجَدِيد: مَا لَا عَهْدَ لَك بِه"[2]، وقال الجوهري: "وتجدد الشيء: صار جَديدًا، وأَجَدَّهُ، واسْتَجَدَّهُ، وجَدَّدَهُ، أي صيَّره جديدًا"[3].

يستفاد من هذا التعريف اللغوي: أن التجديد يكون بمعنى إعادة الشيء إلى حالته الأولى، أو تعديل الشيء وإظهاره بشكل جديد مبتكر.

تعريف التجديد اصطلاحًا:

تعددت التعريفات الشرعية للتجديد، فهناك من عرف التجديد بأنه: "إحياء ما اندرس من العمل من الكتاب والسنة والأمر بمقتضاهما"[4]، وزاد العظيم آبادي على التعريف السابق قمع البدع ومحاربتها فقال:

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة جدد ٣/١١١.

(٢) الزبيدي، تاج العروس، مادة جدد ٧/٤٨٢.

(٣) الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مادة جدد ٢/٤٥٤.

(٤) انظر: المناوي زين الدين محمد، فيض القدير شرح الجامع الصغير ٢/٢٨١.

"المُرَاد من التَّجْديد إِحْيَاء مَا انْدَرَسَ من الْعَمَل بالْكِتَاب وَالسُّنَّة وَالْأَمْر بِمُقْتَضَاهُمَا وَإِمَاتَة مَا ظَهَرَ من الْبِدَع وَالْمُحْدَثَات"[(١)]، وزاد عمر عبيد حسنة لمفهوم التجديد معالجة المشكلات العصرية من خلال الوحي الرباني، فقال: "التجديد هو الفهم الجديد القويم للنص فهمًا يهدي المسلم لمعالجة مشكلاته وقضايا واقعه في كل عصر يعيشه، معالجة نابعة من هدي الوحي"[(٢)]، ويرى الطيب البرغوثي: أن مفهوم التجديد هو مواكبة الركب الحضاري وعدم التخلف عنه، فقال: "التجديد هو تمكين الأمة من استعادة زمام المبادرة الحضارية في العالم كقوة توازن محورية، عبر إحكام صلتها من جديد بسنن الآفاق والأنفس والهداية، التي تتيح لها مزيدًا من الترقي المعرفي والروحي والسلوكي والعمراني"[(٣)].

ولعله يفهم من هذه التعاريف أن أكثرها عام في الفكر الإسلامي وليس خاصًّا بمفهوم التجديد في الفقه الإسلامي بصفة خاصة، وكلها تدور حول المعاني اللغوية التي سبق أن ذكرناها، والذي نخلص إليه أن التجديد الفقهي يعني: "تبسيط العلوم الفقهية وإظهارها بلغة عصرية ميسورة الفهم متأصلة الدليل من خلال الكتاب والسنة، والكشف عن الفهم المغلوط والبدع الحادثة في الشرع، مع مواكبة مستجدات العصر من حوادث ونوازل بأحكام فقهية منضبطة بالأصول والقواعد والمقاصد الشرعية"، ومن خلال هذا المفهوم للتجديد يتضح لنا أنه يرتكز حول ثلاثة محاور رئيسية هي:

١. تبسيط الفقه الإسلامي وإخراجه بلغة سهلة المنال والبعد عن الإغراب والتعقيدات، مع الرجوع إلى المنابع الأصيلة لهذا الدين ألا وهي الكتاب والسنة.

---

(١) العظيم آبادي أبو الطيب محمد شمس الحق، عون المعبود شرح سنن أبي داود ١٣٥١/٩.

(٢) عمر عبيد حسنة، الاجتهاد للتجديد سبيل الوراثة الحضارية ص٢٠.

(٣) محمد مراح، مجلة القافلة، عنوان المقال "مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي"، العدد: ٣، ج٤٨، ١٩٩٩م ص١.

٢. محاربة البدع ودحض الشبهات وبيان زيفها وضررها على الشريعة والناس.

٣. مواكبة المستجدات وضبط الفتوى الشرعية فيها، حسب القواعد والأصول والمقاصد الشرعية، لا اتباع الهوى والانزلاق في الشبهات بدعوى التجديد مع إهمال أصول الشرع ومصالح العباد.

المطلب الثاني
حكم التجديد في الفقه الإسلامي

يختلف الحكم في التجديد باختلاف المفهوم له، فإذا كان التجديد بمعنى إحياء ما اندرس من الدين أو محاربة البدع أو تصحيح المفاهيم الخاطئة أو الاجتهاد في المستجدات والنوازل، فلا شك أن هذا التجديد مشروع محمود، مرغب فيه من الشرع، وعليه دلت الأدلة منها:

١. قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿٩﴾ ﴾ [الحجر]، والآية فيها دلالة على بقاء هذا الدين نقيًّا صافيًا، ببقاء كتابه دون تحريف أو تبديل، وهذا يعني أن الله ﷻ يقيض من عباده من يحافظ على هذا الدين ويذب عنه كل ما يشوبه من تحريف أو تغيير لا يتفق مع أصل الشرع، قال محمد بن الخطيب: "﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ ﴾ القرآن ﴿وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ طول العمر، وأبد الدهر؛ لا يعتريه تغيير أو تبديل، ولا يشوبه تصحيف أو تحريف، ولا تدركه زيادة أو نقصان"[(١)].

٢. عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِئَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا»[(٢)]، قال العظيم آبادي:

(١) محمد محمد عبداللطيف، أوضح التفاسير ص٣١٢.

(٢) أخرجه أبو داود ٦/٣٤٩، الطبراني، المعجم الأوسط ٦/٣٢٣، وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة ٢/١٤٨.

"وَالْمُرَادُ مِنْ تَجْدِيد الدِّين لِلْأُمَّة إِحْيَاءُ مَا انْدَرَسَ مِنَ الْعَمَل بِالْكِتَاب وَالسُّنَّة وَالْأَمْر بِمُقْتَضَاهُمَا، وَقَالَ فِيه: وَلَا يُعْلَمُ ذَلِكَ الْمُجَدِّدُ إِلَّا بِغَلَبَةِ الظَّنِّ مِمَّنْ عَاصَرَهُ مِنَ الْعُلَمَاءِ بِقَرَائِنِ أَحْوَالِه، وَالانْتِفَاع بِعِلْمِه، إِذ الْمُجَدِّدُ لِلدِّين لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ عَالِمًا بِالْعُلُوم الدِّينِيَّة الظَّاهِرَة وَالْبَاطِنَة، نَاصِرًا لِلسُّنَّة قَامِعًا لِلْبِدْعَة، وَأَنْ يَعُمَّ عِلْمُهُ أَهْلَ زَمَانِه وَإِنَّمَا كَانَ التَّجْدِيدُ عَلَى رَأْس كُلِّ مِئَة سَنَة؛ لِانْخِرَام الْعُلَمَاءِ فِيه غَالِبًا وَانْدِرَاس السُّنَن وَظُهُور الْبِدَع، فَيُحْتَاجُ حِينَئِذٍ إِلَى تَجْدِيد الدِّين، فَيَأْتِي اللَّه تَعَالَى مِنَ الْخَلْقِ بِعِوَضٍ مِنَ السَّلَفِ إما واحدًا أو متعددًا"[(١)]، والحديث يدل دلالة ظاهرة على مشروعية التجديد في الدين، ويشمل هذا إحياء ما اندرس منه، ولا يخفى أن هذا الإحياء يتضمن دحض البدع ومحاربتها كإزالة الوسخ عن الثوب الأبيض كي يعود نقيًا كما كان، كذا إيجاد الحلول للمشكلات والمعضلات التي نزلت بالمسلمين، إذ الأصل أن الشريعة الإسلامية منهج حياة لضبط معاملات الناس في كل زمان وكل مكان، وهذا الشمول والمرونة لهذه الشريعة من أهم ما يميزها ويكتب لها البقاء والخلود.

٣. عَنْ جَرِير بْن عبدالله، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّه ﷺ: «مَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَام سُنَّةً حَسَنَةً فَعَمِلَ بِهَا مَنْ بَعْدَهُ كَانَ لَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْئًا، وَمَنْ سَنَّ فِي الْإِسْلَام سُنَّةً سَيِّئَةً كَانَ عَلَيْه وِزْرُهَا وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْئًا»[(٢)]، وهذا الحديث أصل في تجديد ما بلي من السنن أو الشرع، قال ابن العثيمين: "«من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها، وأجر من عمل بها من غير أن ينقص من أجورهم شيء، ومن سن في

(١) العظيم آبادي، عون المعبود ٣٩١/١١.

(٢) أخرجه مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ك/ الزكاة بـ/ الْحَثِّ عَلَى الصَّدَقَةِ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَة، أَوْ كَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ وَأَنَّهَا حِجَابٌ مِنَ النَّارِ ٧٠٤/٢، النسائي أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب، السنن الصغرى ٧٥/٥.

الإسلام سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها من غير أن ينقص من أوزارهم شيء»، والمراد بالسنة في قوله ﷺ: «من سن في الإسلام سنة حسنة» ابتدأ العمل بسنة، وليس من أحدث؛ لأن من أحدث في الإسلام ما ليس منه فهو رد وليس بحسن، لكن المراد بمن سنها أي صار أول من عمل بها؛ كهذا الرجل الذي جاء بالصدقة رضي الله عنه، فدل هذا على أن الإنسان إذا وفق لسن سنة في الإسلام سواء بادر إليها أو أحياها بعد أن أميتت، وذلك لأن السنة في الإسلام ثلاثة أقسام: سنة سيئة: وهي البدعة، فهي سيئة وإن استحسنها من سنها لقول النبي ﷺ: «كل بدعة ضلالة»، وسنة حسنة: وهي على نوعين:

النوع الأول: أن تكون السنة مشروعة ثم يترك العمل بها ثم يجدها من يجددها، مثل قيام رمضان بإمام، فإن النبي ﷺ شرع لأمته في أول الأمر الصلاة بإمام في قيام رمضان، ثم تخلف خشية أن تفرض على الأمة، ثم ترك الأمر في آخر حياة النبي ﷺ، وفي عهد أبي بكر رضي الله عنه وفي أول خلافة عمر، ثم رأى عمر رضي الله عنه أن يجمع الناس على إمام واحد ففعل، فهو رضي الله عنه قد سن في الإسلام سنة حسنة؛ لأنه أحيا سنة كانت قد تركت.

والنوع الثاني: من السنن الحسنة أن يكون الإنسان أول من يبادر إليها، مثل حال الرجل الذي بادر بالصدقة حتى تتابع الناس ووافقوه على ما فعل"[1].

٤. عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْن عبد الرَّحْمَن الْعَذَرِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «يَرِثُ هَذَا الْعِلْمَ مِنْ كُلِّ خَلَف عُدُولُهُ يَنْفُونَ عَنْهُ تَأْوِيلَ الْجَاهِلِينَ، وَانْتِحَالَ الْمُبْطِلِينَ، وَتَحْرِيفَ الْغَالِينَ»[2]، وهذا الحديث يدل على بقاء أهل

(١) محمد بن صالح العثيمين، شرح رياض الصالحين ٣٤٥/٢.

(٢) أخرجه البيهقي، السنن الكبرى ٣٥٣/١٠، وصححه البيهقي في دلائل النبوة ٤٤/١، وصححه الألباني في مشكاة المصابيح ٨٢/١.

العلم ﴿ جميع الأزمان مناصرين للسنة، محاربين للبدعة، قامعين للشبهة، وهذا شكل من أشكال التجديد كما بيّنا، قال عدنان محمد أمامة: "والحديث يدل على ما دل عليه حديث التجديد من أن الله يقيض لهذا الدين، ويوكل به علماء أمناء عدولًا يحفظونه، وينفون عنه ما يلصقه به أهل الضلال والباطل مما يشوه جماله، وأن هذا التوكيل الإلهي يتكرر في كل جيل يخلف الجيل الذي سبقه"[١].

٥. عن جَابِرِ بنَ عبدالله، يَقُولُ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: «لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي يُقَاتِلُونَ عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِينَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»[٢]، وهذا الحديث يدل دلالة واضحة على وجود أهل الحق وأهل العلم على مر الأزمان والأعصار يذبون عن دين الله سبحانه وتعالى كل شبهة أو بدعة كي يبقى نقيًّا خالصًا لمن يهتدي به، وهذا من باب معاني التجديد التي ذكرناها، قال الحافظ: "يَجُوزُ أَنْ تَكُونَ الطَّائِفَةُ جَمَاعَةً مُتَعَدِّدَةً مِنْ أَنْوَاعِ الْمُؤْمِنِينَ مَا بَيْنَ شُجَاعٍ وَبَصِيرٍ بِالْحَرْبِ وَفَقِيهٍ وَمُحَدِّثٍ وَمُفَسِّرٍ وَقَائِمٍ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ وَزَاهِدٍ وَعَابِدٍ، وَلَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونُوا مُجْتَمِعِينَ فِي بَلَدٍ وَاحِدٍ، بَلْ يَجُوزُ اجْتِمَاعُهُمْ فِي قُطْرٍ وَاحِدٍ وَافْتِرَاقُهُمْ فِي أَقْطَارِ الْأَرْضِ، وَيَجُوزُ أَنْ يَجْتَمِعُوا فِي الْبَلَدِ الْوَاحِدِ، وَأَنْ يَكُونُوا فِي بَعْضٍ مِنْهُ دُونَ بَعْضٍ، وَيَجُوزُ إِخْلَاءُ الْأَرْضِ كُلِّهَا مِنْ بَعْضِهِمْ أَوَّلًا فَأَوَّلًا إِلَى أَنْ لَا يَبْقَى إِلَّا فِرْقَةٌ وَاحِدَةٌ بِبَلَدٍ وَاحِدٍ فَإِذَا انْقَرَضُوا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ» انْتَهَى مُلَخَّصًا مَعَ زِيَادَةٍ فِيهِ وَنَظِيرُ مَا نَبَّهَ عَلَيْهِ مَا حَمَلَ عَلَيْهِ بَعْضُ الْأَئِمَّةِ حَدِيثَ: «إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِئَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ فِي رَأْسِ كُلِّ مِئَةِ سَنَةٍ

(١) عدنان محمد أمامة، التجديد في الفكر الإسلامي ص٦٨.

(٢) أخرجه البخاري محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ك/الاعتصام بالكتاب والسنة ب/ قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: «لاَ تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الحَقِّ يُقَاتِلُونَ وَهُمْ أَهْلُ العِلْمِ» ٩/١٠١، ومسلم، صحيح مسلم ك/ الإيمان ب/ نُزُولِ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ حَاكِمًا بِشَرِيعَةِ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ ﷺ ١/١٣٧.

وَاحِدٌ فَقَطْ بَلْ يَكُونُ الْأَمْرُ فيه كَمَا ذَكَرَ فِي الطَّائِفَة، وَهُوَ مُتَّجِهٌ، فَإِنَّ اجْتِمَاعَ الصِّفَات الْمُحْتَاجِ إِلَى تَجْدِيدِهَا لَا يَنْحَصِرُ فِي نَوْعٍ مِنْ أَنْوَاعِ الْخَيْرِ، وَلَا يَلْزَمُ أَنَّ جَمِيعَ خِصَالِ الْخَيْرِ كُلِّهَا فِي شَخْصٍ وَاحِدٍ»[1].

والأحاديث في هذا المعنى كثيرة، وفيما ذكرنا كفاية عن المطلوب، وهي جميعًا تدل على مشروعية التجديد للدين، ومنه الفقه الإسلامي بمعنى تصحيح ما وقع فيه من خطأ، وما نشأ فيه من بدعة، ودفع ما اتهم به من شبهة، حتى يعود نقيًّا صافيًا كما تركنا عليه المصطفى المختار ﷺ قال: «تَرَكْتُكُمْ عَلَى الْبَيْضَاءِ لَيْلُهَا كَنَهَارِهَا لَا يزِيغ عَنَّا بَعْدِي إِلا هَالِكٌ»[2].

٦. ومن المعقول: التجديد ضرورة واجبة لما يعتري الشرع من بدع وضلالات لا توافق أصله ولا قواعده، كما أن مستجدات الناس ونوازلهم متعددة ومتنوعة، وهذا الشرع يتصف بالمرونة والشمول والخلود، فكان لا بد من مواكبة هذا التجدد في حوادثهم وحل مشكلاتهم من خلال الأصول العامة لهذه الشريعة وقواعدها الغراء ومقاصدها الحسنة، ومن هنا كان التجديد ضرورة متحتمة.

المطلب الثالث
مجالات التجديد في الفقه الإسلامي وطرقه

تختلف مجالات التجديد في الفقه الإسلامي باختلاف مفهومنا للتجديد، فإذا كان التجديد بمفهوم ما اندرس من السنن والمفاهيم الصحيحة والأصيلة من الدين، ومحاربة البدع ودحض الشبهات، فالفقه الإسلامي كله مجالًا للتجديد من هذه الزاوية.

(١) ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري ١٣/٢٩٥.

(٢) أخرجه ابن ماجة، سنن ابن ماجه ١/١٦، وصححه الألباني، صحيح الترغيب والترهيب ١/١٣.

وإن كان مفهومنا للتجديد هو مواكبة العصر وعلاج المستجدات والنوازل، فهنا يكون مجال التجديد في الأمور المبنية على المصلحة والعرف، أما الثوابت من العبادات والمقدرات والحلال والحرام من المشروبات والمطعومات، وما يحل من الزوجات، وأصحاب الفروض من الوارثين، وما يقدر لهم من أنصبة، وما شرع من حدود وعقوبات مقدرة، وكل ما هو معلوم من الدين بالضرورة، وكل ما ثبت بأدلة قطعية من حيث الثبوت والدلالة، فكل هذه الأشياء لا يجوز التبديل والتغيير فيها بدعوى التجديد، وينحصر التجديد فيها في إحياء ما اندرس منها، وفي طريقة عرضها، وتبسيط فهمها للدارسين، وفي طريقة تنزيلها على الواقع الذي نعيشه، أما مسائل المعاملات والسياسة الشرعية، وما كان مبنيًّا على الاجتهاد العقلي من حيث المصلحة والعرف والاستحسان والاستصحاب والأدلة الظنية، فهذا كله مما يحسن فيه إعادة النظر والاستدلال، وتجديده بما يقتضي المصلحة التي يناط بها الشرع الحنيف، كما قال العلماء: "فحيثما كانت المصلحة فثمّ شرع الله"[(١)]، هذا بصفة عامة، أما عن المجالات المقترحة من الباحث للتجديد من خلالها في الفقه الإسلامي، فهي كالآتي:

أولًا: مجال العرض والدرس:

من ينظر إلى طرق العرض والدرس للفقه الإسلامي يجد أنها غير متناسبة مع طلاب هذا الزمان، برغم أننا لا ننكر نجاحها مع الأجيال السالفة، فتأليف المادة الفقهية لا يزال يدور حول المتون المختصرة والمبهمة أو حشد الخلافات الفقهية الكثيرة والمتشعبة داخل المذهب الواحد، ناهيك عن المذاهب المختلفة، ولا يخلو التأليف في بعضه من التعصب المذهبي والتحيز لآراء بعينها، مما أدى إلى الاستدلال بالأحاديث الضعيفة التي لا

(١) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية ٢/ ١٧٢.

تقوم بها حجة، وغض الطرف عن دليل المخالف إن كان قويًا، مع الإغراق في التفريعات الكثيرة في المسألة الواحدة مما يجعل القارىء يحتار أو يضل الطريق عن حكم المسألة الأم، كما أن العرض لهذه المادة الفقهية لا يزال قائمًا على طريقة السرد والتلقي، بحيث يحشد المعلم كمًّا كبيرًا من المعلومات في عقول الطلاب، والمتميز منهم لديه من يحفظ المذاهب والخلافات والمتون والنظم المنظومة لها؛ وإذا سئل أحدهم عن نازلة أو مستجدة فلا يستطيع الجواب؛ لأنه ما تدرب على الفهم والقياس، ولا تمكنت منه ملكة الاجتهاد، إلا من رحم ربي، لذا وجب علينا في هذه العصور المتقدمة والأزمان المتطورة أن نطور طرق التأليف الفقهي كالآتي:

١. اعتماد اليسر والسهولة والوضوع في العبارة، وأن تكون محددة ومركزة ومرتكزة على الموضوع الأساسي والفكرة الرئيسية للمسألة التي نحن بصددها.

٢. الرجوع إلى المنبع الصافي والمصدر الأساسي والأصيل للفقه الإسلامي، ألا وهو القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، بحيث الوقوف عند المعاني الظاهرة الواضحة التي تبنى على أفهام العرب الأقحاح، وعدم الجنوح إلى التأويل المتعسف، الذي يخرجنا من المعنى الصحيح الواضح إلى معان ما أنزل الله بها من سلطان، يصعب فهمها على خواص العلماء، ناهيك عن الطلاب أو العامة، وما نزل القرآن إلا بلغة واضحة ظاهرة لعوام أصحاب الفطر السليمة، قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء:١٩٢-١٩٥]، فانظر: إلى الوصف الرائع للقرآن الكريم بأنه نزل بلسان عربي مبين واضح، لا لبس فيه ولا التباس، وكذلك يجب تنقية كتب الفقه من

الأحاديث الواهية والآثار الضعيفة والإسرائيليات المختلقة والقصص غير المنطقية، والافتراضات المستحيلة والألغاز المغلوطة.

٣. لا بد أن يكون المحتوى الفقهي متناسبًا مع الفئات المستهدفة بالدراسة، فيختلف التأليف الموجه لطلاب المراحل الأولى عن المراحل المتوسطة والنهائية، كما يختلف المحتوى الموجه للبيئات العربية عنه مما يوجه للبيئات الأعجمية، ولا مانع في هذا الصدد من ترجمة المحتوى الفقهي للمسلمين من غير العرب خاصة العامة من الأجانب، لكن الأصل في المتخصص الدارس أن يدرس باللغة العربية حتى يتسنى له الفهم الصحيح للأدلة من الكتاب والسنة، ويكون حلقة الوصل بين هذه العلوم وبين بني قومه ووطنه ممن لا يحسنون العربية، ولا يتوقع منهم تعلمها، وفي هذا المعنى يقول بعض الباحثين: "لذلك فالواجب: الإقلاع عن هذه الطريقة، والبدء بتأليف كتب دراسية فقهية مقرونة بأدلة مبسطة ميسرة من الكتاب والسنة في مرحلة التعليم الأولى، ثم تتلوها دراسة فقهية مقارنة بين اجتهادات العلماء المختلفة، ليتمرن من خلالها الطلاب على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، ولتنشأ عندهم الملكة الفقهية التي تمكنهم من الترجيح والاجتهاد في المستقبل، وليتصل الدارسون بربهم وبنبيهم عليه الصلاة والسلام من خلال النصوص الحاوية للترغيب والترهيب، خلافًا للكتب الفقهية المتأخرة الخالية من هذا الأمر المهم، والمؤدية إلى الملل والسآمة"(١).

٤. التخلص من الأمثلة القديمة التي لم تعد لها وجود في عصرنا واستبدالها بالأمثلة الحديثة، فمثلًا نجد بعض المؤلفين والباحثين عندما يتحدث عن الرد بالعيب في فقه العيوب ترتكز أمثلته على عيوب العبد أو الأمة من

(١) الحجوري محمد بن الحسن، الفكر السامي ٢/٢٩١: ٢٩٤، محمد عيد عباسي، بدعة التعصب المذهبي ص١٦٣: ١٦٤، عدنان محمد أمامة، التجديد في الفكر الإسلامي ص١٨٢

الرقيق برغم أن هذا العصر يخلو من الرقيق غالبًا في عالمنا الإسلامي، وكان الأجدى به أن يضرب المثال بعيوب السيارات أو الحاسبات أو الجوالات... إلخ، كما أن العيوب قديمًا كانت ظاهرة، وعليها كانت تبنى الأحكام، أما العيوب في السلع في هذا العصر أغلبها خفي غير ظاهر، وعليه يجب أن تكون هناك اجتهادات فقهية تتناسب مع ذلك.

٥. تركيز البحث على ما يناسب العصر في البحث أو الدرس، فمثلًا نجد في كتب الفقه التي تدرس الآن في معاهدنا العلمية أبواب الرق وأحكامهم، وكذلك في باب الجهاد يدرس نصيب الفارس والراجل من الغنائم، برغم أن هذا لا وجود له الآن وغير متصور في عصرنا، وليس معنى كلامي إلغاء هذه الأبواب من الفقه الإسلامي، لكون إمكان تحققها في زمن مستقبل، ولكن المقصد أن هذا لا يناسب الدرس العام الآن، لعدم وجوده في الحاضر، ولا مانع من الدراسة المتخصصة لهذه الأحكام؛ لأنها من التراث الذي يجب أن نحافظ عليه في أصوله المدونة، ويمكن الاستفادة منه من حيث القياس أو استنباط العلل والمقاصد، التي يستفاد بها في أحكام أخرى، أو حتى العلم بذلك مفيد للذب عن الإسلام ودفع الشبهات عنه في ذلك، لكن يصلح هذا للمتخصصين دون العوام من الدارسين الذين لا يعتنون بمثل هذه الأمور.

٦. إيضاح المقاييس القديمة بما يناسبها من المقاييس الجديدة، فقد كانت المقاييس المدونة في الفقه قديمًا هي الميل والفرسخ والذراع للمساحات، والوسق والصاع والمكتل والمد للكيل، والرطل والمثقال للوزن، وهذه المقاييس والمقادير هي المستعملة والمستخدمة في كتب الفقه القديمة والحديثة، وأكثر المسلمين من المتخصصين في العلوم

الشرعية لا يعرف ما يعادل هذه المقاييس والموازين بما هو معروف الآن منها مثل: الكيلومتر والمتر والسنتمتر للمساحات، والربع والكيلة واللتر للكيل، والطن والكيلوجرام والجرام للوزن، ناهيك عن عامة الناس، ولا يقصد الباحث إلغاء المقاييس والمكاييل القديمة؛ لأنها أصل الأحكام فلا يجوز اندسارها أو إخفاؤها، لكن مقصد الباحث في التجديد هو وضع المقياس أو المكيال أو الوزن المتعارف عليه في عصرنا من باب الشرح والإيضاح، وبذلك نكون قد حافظنا على الموروث القديم وجددنا بالمفهوم الجديد، ويمكن الاستعانة بكتب المقاييس الحديثة في هذا الأمر، مثل: الميزان في الأقيسة، والأوزان لعلي باشا مبارك، معادلة الأوزان والمكاييل الشرعية بالأوزان والمكاييل المعاصرة، ضمن أبحاث وأعمال بيت الزكاة الكويتي لمحمود الخطيب.

أما في طرق الدرس والمحاضرة فلابد من اعتماد وسائل تربوية عديدة، لتبسيط هذه العلوم الفقهية، مثل التعليم التعاوني(١)، والأسلوب الحواري القائم على التفاعل بين المعلم والمتعلم...إلخ من طرق التدريس المعروفة والمعهودة في هذه العصور، كما أنه يجب الاستعانة والاستفادة من الوسائل التعليمية الحديثة، والاستفادة كذلك من الوسائل التكنولوجية الحديثة مثل: أجهزة الحاسوب والإنترنت والفضائيات والوسائل المسموعة والمرئية.

ثانيًا: ربط الأحكام بعللها ومقاصدها:

هذا مجال خصب للتجديد في الفقه الإسلامي، ونقصد به بناء الأحكام في النوازل المستجدة على عللها الظاهرة والخفية، وهذا معروف بالقياس،

(١) التعليم التعاوني هو: طريقة تعليمية يتفاعل فيه مجموعة من الطلاب تختلف الفروق الفردية بينهم داخل بيئة تعليمية، لتحقيق هدف محدد تحت إشراف وتوجيه المعلم، القحطاني سالم بن علي، فاعلية التعليم التعاوني في تحصيل الطلاب وتنمية اتجاهاتهم في الدراسات الاجتماعية بالمرحلة المتوسطة، مجلة كلية التربية، جامعة الإمارات العربية المتحدة- السنة الخامسة عشرة، العدد: ١٧، ٢٠٠٠م، ص٩٨.

وهو أحد أدلة الفقهاء في الأحكام قديمًا وحديثًا، إلا أنه في هذه الأزمان ضعفت الهمم في تحرير السبر والتقسيم، وهما كما يقول ابن مفلح الحنبلي: "حصر الأوصاف في الأصل، وإبطال بعضها بدليل، فيتعين الباقي للعلة"[(١)]، ومناط الأحكام قائم على تحرير العلة في المقيس عليه وهو الأمر المستجد، وهو مما قصر فيه نفس المعاصرين، وكذلك تحرير المقاصد الشرعية للنوازل والمستجدات وبناء الأحكام عليها، وهو علم جلل يحتاج إلى مزيد عناية من الباحثين في علم الفقه، ولا يزال الناس عالة على الشاطبي وابن تيمية وابن القيم في هذا العلم، واشتهر حديثًا الطاهر بن عاشور وعلال الفاسي وأحمد الريسوني والقرضاوي، إلا أننا لا زلنا نحتاج إلى مزيد بحث في المقاصد من حيث استقراء الأحكام القديمة المستقرة واستنباط مقاصدها العامة والجزئية ثم محاولة بناء ما استجد من نوازل عليها.

ثالثًا: ربط الفقه الإسلامي بالعلوم الأخرى:

ربط الفقه الإسلامي بالعلوم الأخري من الأشياء المهمة والضرورية، فمثلًا علم الفرائض يقوم في تقسيمه للتركة على المستحقين على فلسفات رياضية رائعة، ماذا لو فكرنا في وضع هذه الطرق في التقسيم في شكل معادلات رياضية، كذلك قضايا الحيض والنفاس والحمل والولادة والنسب، تعتمد كثيرًا على علم الطب، وأحكام الطهارة والنجاسة يمكن الاستفادة من الكيمياء فيها، فتفريق الشارع بين بول الصبي والجارية الرضيعين قد تعرف علته من التحليلات الكيميائية، وتحديد القبلة وأوائل الشهور العربية قد يستفاد في ذلك من علم الفلك، والآداب والشمائل، يستفاد فيها من علم السلوك والتربية، وفقه الجهاد يستفاد فيه من العلوم العسكرية الحديثة، والزكاة والغنائم والجزية والعشور وغيرها، يستفاد لها من علم الاقتصاد،

(١) ابن مفلح، محمد بن مفلح بن محمد، أصول الفقه ٣/١٢٦٨.

وفي فقه الحدود والجنايات يمكن الاستفادة من التحليلات الكميائية والتشريح الطبي في إثبات الجرائم أو نفيها، ويزعم الباحث أنه ما من علم من العلوم الحديثة إلا وله نصيب وصلة بعلم الفقه، إذ الفقه الإسلامي في أساس وضعه هو منهج حياة لتنظيم علاقة المسلم بربه وبغيره من الناس، فلا بد من التفاعل بين الفقه وغيره من هذه العلوم، أخذًا وردًّا عليها.

رابعًا: الاجتهاد الجماعي في النوازل المستجدة:

من أهم طرق الاجتهاد في هذا العصر الاجتهاد الجماعي القائم على الدراسات المختلفة والمتنوعة من روافد علمية عديدة، والاجتهاد الجماعي له عدة تعريفات من أهمها تعريف ندوة الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي، وهو: "اتفاق أغلبية المجتهدين في نطاق مجمع أو هيئة أو مؤسسة شرعية ينظمها ولي الأمر في دولة إسلامية على حكم شرعي عملي، لم يرد به نص قطعي الثبوت والدلالة، بعد بذل غاية الجهد فيما بينهم في البحث والتشاور"[(١)]، ولا شك أن الاجتهاد الجماعي له أهمية كبيرة في عصرنا الحالي، وتتمثل أهميته في وجهة نظر الباحث فيما هو آت:

١. الترجيح في خلاف الفقهاء القدامى في كثير من القضايا الفقهية الخلافية، واختيار الأنسب منها لهذا العصر، بما يحقق المصلحة والمقاصد الشرعية، أو يبنى على الدليل النصي الذي صحت روايته أو ظهرت دلالته.

٢. تعدد الرؤى المختلفة لهؤلاء الفقهاء وجمعها في ترجيح حكم أغلبي أو إجماعي بعد التشاور والنقاش ووضوح القضية المنوطة بالنقاش من كل زواياه، وهذا مما لا يتوفر للمجتهد الفرد غالبًا.

---

(١) ندوة الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي، جامعة الإمارات العربية، كلية الشريعة والقانون في الفترة من ٢١: ٢٣ من ديسمبر ١٩٩٦م ١٠٧٩/٢، انظر: الرابط: www.islamweb.net/umma/62/uma-62-cno-htm.

٣. مناقشة المستجدات والنوازل الحادثة والاستفادة من العلوم الأخرى فيها للوصول إلى حكم فقهي منضبط، وقائم على فهم صحيح ورأي سديد في الجملة، يحقق المصلحة، ويحفظ المقاصد المنوطة به.

ويتمثل الاجتهاد الجماعي الآن في المجامع الفقهية المختلفة في بلاد العالم الإسلامي، وإن كان الباحث يطمح في التوسع في وجود مؤسسات علمية عالمية تضم جميع الخبرات العلمية والفقهية على مستوى العالم الإسلامي، وخاصة في القضايا العامة، والتي توجد في كل بلادنا الإسلامية، دون إقصاء لدولة أو لفقيه ما دام أنه مشهود له بالعلم والاجتهاد.

خامسًا: ضبط قواعد الفتوى لدى المؤسسات المختلفة:

من مجالات وطرق التجديد في الفقه الإسلامي فيما يرى الباحث ضبط الفتوى الشرعية، ولا يتأتى ذلك إلا بضبط قواعد الفتوى لدى المؤسسات المختلفة، فمن الملاحظ الآن وجود نوع من الفوضى في مجال الفتوى الشرعية، إذ تصدر الأمر من لا أهلية له للفتوى، كما أن الفتوى تصدر بصفة ذاتية، وليس بصفة مؤسسية، فكان من نتيجة ذلك التضارب الكبير في الفتاوى وحيرة الناس واختلاط المفاهيم لديهم، حتى إننا نجد التغير في الفتوى في البلد الوحد وفي الزمن الواحد بسبب اختلاف المفتي، ومثال ذلك: تحريم ختان الإناث من قبل د/ محمد سيد طنطاوي، برغم مشروعية ذلك عند من سبقه، ومن تلاه من المفتين[١]، بل نجد اختلاف الفتوى في البلد الواحد المتعدد الولايات مثل: ماليزيا وغيرها، وعلى أي حال فمن أهم مجالات التجديد في الفقه الإسلامي ضبط الفتوى عن طريق وضع القواعد والضوابط المنوطة بالمفتي أولًا، ثم بالفتوى ثانيًا، ويرى الباحث أن هذا سيحد كثيرًا من الاختلافات والمفارقات فيها، ولكن يبقى للنظر والاجتهاد اعتباره في الخلاف المعتبر بين الفقهاء.

(١) انظر: صبحي مجاهد، دار الإفتاء المصرية: ختان الإناث محرم شرعًا، http://www.onislam.net/arabic/fiqh-a-tazkia/fiqh-papers/8076/98763-2007-07-04%2000-00-00.html.

سادسًا: تركيز البحث الفقهي على المستجدات والنوازل الحادثة وبيان زيف البدع القائمة:

من أهم المجالات الخصبة للتجديد الفقهي باتفاق العلماء جميعًا: هو التصدي بالبحث والدراسة والفتوى للمستجدات والنوازل التى تحل بالعباد مع مختلف الأزمان، فالفقه الإسلامي منوط بالبحث عن الأحكام الشرعية للتعاملات المختلفة للناس بعضهم ببعض، وإذا كانت النصوص متناهية والأحداث والمستجدات غير متناهية، فإنه كان من عظمة هذا التشريع الإسلامي أنه ضبط الأحكام جميعًا بالقواعد الأصولية والفقهية، والمقاصد الشرعية، فما من مستجد أو نازلة إلا ولها نظير منصوص عليها، أو قاعدة عامة تندرج تحتها، أو مقصد شرعي ترنو إليه، ومهمة أهل الفقه هي حسن الربط بين هذه النوازل وأصولها القواعدية أو المقاصدية، وربما المنظور يختلف في هذا التنزيل، فهذا الاختلاف في النظر والاستدلال لا يضر إذا نتج عن ذوق فقهي صحيح، أو عن اجتهاد عقلي سديد، فهو من باب التوسعة على الناس في أمور الخلاف، وقد اختلف الصحابة ومن بعدهم التابعون، ثم الأئمة الكبار، ولا يزال الناس يختلفون، فهذه سنة الله في خلقه، وهذا من مرونة الفقه الإسلامي وسعة أفقه، وعلى أي حال فالمجتهد إذا كانت له أهلية الاجتهاد واستفرغ جهده في المسألة، فهو مأجور أصاب أم أخطأ، فقد ثبت في حديث عَمْرو بْن العَاص، أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ الله ﷺ يَقُولُ: «إِذَا حَكَمَ الحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ»[1]، والتدرب على الاجتهاد من فوائده تنمية ملكة الاجتهاد عند الطلاب والباحثين والفقهاء، وللحاكم أن يختار من أقوال الفقهاء في النازلة ما يغلب على ظنه أنه يحقق مصالح البلاد والعباد.

(١) أخرجه البخاري، في صحيحه كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة باب أَجْر الحَاكم إِذَا اجْتَهَدَ فَأَصَابَ أَوْ أَخْطَأَ ١٠٨/٩، ومسلم، في صحيحه كتاب الأقضية باب بَيَانِ أَجْرِ الْحَاكِمِ إِذَا اجْتَهَدَ فَأَصَابَ، أَوْ أَخْطَأَ ١٣٤٢/٣.

كذلك من مسالك الاجتهاد ومجالاته محاربة البدع والسنن الضارة لدين الناس وحياتهم، فتنقية الدين والذب عنه ودفع الشبهات وتحذير الناس من المبتدعات من أهم مجالات التجديد الفقهي، لكن بشرط أن يكون المنهج في ذلك منضبطًا بقواعد الشرع وأصوله، فلا يتهاون العالم أو الباحث في أمر البدعة باعتبار مقاصد واهية هي مجرد خيالات وأوهام في رأس من يدعيها، كما لا يتشدد في اعتبار البدعة ويغالي في وصفها حتى يتهجم على كبار الأئمة، ويرميهم بالابتداع ويضيق على الناس واسعًا، وللأسف الشديد ما يسود في هذا المجال هو أحد الرجلين إما المتساهل المتهاون في عدم اعتبار البدعة، أو المتشدد المغالي في اعتبارها، لكن لا بد أن يقف بين الطرفين أهل الحق من المجتهدين المعتدلين في المنهج والفهم فيضبطوا للناس أمرهم في مسألة البدعة، ولعل من أهم ما يساعد في هذا الباب هو ضبط القواعد والمفاهيم والضوابط للبدعة، والتي ما يزال الأمر فيها مشوشًا بعض الشيء.

سابعًا: تقنين الفقه الإسلامي:

المقصود بتقنين الفقه هو: "جمع الأحكام والقواعد التشريعية المتعلقة بمجال من مجالات العلاقات الاجتماعية، وتبويبها، وصياغتها بعبارات آمرة موجزة واضحة في بنود تسمى مواد ذات أرقام متسلسلة، ثم إصدارها في صورة قانون أو نظام تفرضه الدولة، ويلتزم القضاة بتطبيقه بين الناس"[(١)]، وبرغم اختلاف الفقهاء في حكم تقنين الفقه الإسلامي[(٢)]، إلا أن التقنين أصبح ضرورة ملحة في هذا العصر لأهميته الكبرى؛ لأن التراث القديم خلا من بعض الأمور التي نحتاج إليها في حياتنا المعاصرة، مثل المستجدات في أبواب فقه المعاملات، كالتأمين بأنواعه، والمعاملات البنكية، والسوق

(١) مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام ص٣١٣.

(٢) عارف عز الدين حامد حسونة، مناهج الاجتهاد الفقهي المعاصر ص٤٣٣: ٤٣٥.

الإلكترونية...إلخ، وهي موضوع التقنين الأول، كما أن التقنين لا يقوم على التقليد؛ لكثرة الحوادث والمستجدات التي ليس للسابقين فيها رأي، فيبقى الأمر منوطًا بالاجتهاد المعاصر لهذه الحوادث والنوازل[1]، وهو مجال خصب للتجديد والتطوير في الفقه الإسلامي، وإن كان السؤال الذي يدور بخلد كثير منا، كيف يتحقق التقنين؟ وعلم الفقه أكثره خلاف بين الفقهاء، فهو يسمى بعلم الخلاف، فيمكن القول أن هذه الخلافات الفقهية لا تضر في مسألة التقنين هذه، إذ المنوط به في كل بلد إسلامي عليه أن يختار من الخلاف ما استبان دليله، وتحققت منه مصلحة أهل هذه البلد، وإن اختار المذهب السائد فيه فلا بأس، يقول الأستاذ: مصطفى الزرقا: "ولكل بلد إسلامي أن يقنِّن في إطار المذهب السائد فيه من حيث ائتلفه أهله وأنسوا به، كما فعلت الدولة العثمانية في تقنين المجلة من المذهب الحنفي، وله أيضًا أن يختار أحكام المجموعة الفقهية القضائية من مختلف المذاهب المعتبرة، بحسب ما يراه أكثر ملاءمة لحاجة البلد وتطورها في كل عصر"[2]، ومن أشهر محاولات التقنين مجلة الأحكام العدلية في زمن الدولة العثمانية، ولا يزال الأمر يحتاج إلى جهود العلماء والباحثين من أجل إيجاد مشروع متكامل لعودة الشريعة الإسلامية إلى أنظمة الحكم في البلاد الإسلامية.

المطلب الرابع
ضوابط التجديد في الفقه الإسلامي

لما كان الهدف من تجديد الفقه هو مسايرة التطور الاجتماعي والحضاري، فإن ذلك التجديد ليس على إطلاقه، ولكن له حدود وضوابط،

(١) مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام ص ٣١٤: ٣١٦، عارف عز الدين، مناهج الاجتهاد الفقهي المعاصر ص٤٢٨: ٤٢٩.

(٢) مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام ص ٣١٨.

لا يجوز العدول عنها؛ حتى لا ينقلب إلى ضده ويكون تغييرًا، أو تبديلًا، أو تحريفًا، أو اتباعًا للهوى، وكل ذلك منهي عنه، وحتى يكون التجديد مؤديًا الغرض منه يجب أن يكون مضبوطًا بالضوابط[١] الشرعية المنوطة بذلك، والتي هي ضوابط في المجدد ذاته، وضوابط فيما يقع عليه التجديد من مادة فقهية.

أولًا: ضوابط المجدد:

عملية التجديد ليست منوطة بأي فرد من أفراد الأمة، بل ليس كل فقيه أو عالم بقادر على التجديد الفقهي، وإنّما ذلك منوط بالأفذاذ من أهل العلم ومن ضوابط المجدد:

١. أن يكون عالمًا ربانيًّا صحيح العقيدة قيم السلوك؛ لأنه لو كان منحرفًا في العقيدة والسلوك جاءت اجتهاداته مظنة المجاملة والمحاباة للحاكم أو الأغنياء أو أصحاب المصالح المختلفة، وكان مظنة من يبيع دينه بدنياه، فمثل هؤلاء لا يرجى منهم خير.

٢. أن يكون مجتهدًا تحققت فيه شروط الاجتهاد[٢]، من حيث التمكن من القرآن الكريم وعلومه، والحديث النبوي وعلومه، وأصول الفقه وقواعده، والفروع الفقهية وأدلتها، وعلوم الآلة الممكنة له من حسن الفهم والاستيعاب، ووجود الملكة الفقهية لديه والتي تمكنه من النظر والاستدلال، والاختيار والترجيح.

٣. أن يكون عارفًا بمقاصد الشريعة وأسرار التشريع، إذ عليهما مدار التشريع في المسائل المستجدة والنوازل الفقهية، وعلم المقاصد

(١) حسن السيد حامد خطاب، من ضوابط تجديد الفقه الإسلامي دراسة تطبيقية، بحث منشور بكلية الآداب بالمنوفية، العدد: ٦١، أكتوبر ٢٠٠٧م ص٢١.

(٢) عبدالكريم بن علي بن محمد النملة، الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح ص٤٠١.

ضروري جدًّا في هذا العصر، فلا يصيب في هذه الأحكام النازلة إلا من يدرك هذه المقاصد ويفهم معانيها ويجري أحكامها ويحسن تنزيلها على واقعه، قال الشاطبي: "إِنَّمَا تَحْصُلُ دَرَجَةُ الاجْتِهَادِ لِمَنِ اتَّصَفَ بِوَصْفَيْنِ: أَحَدُهُمَا: فَهْمُ مَقَاصِدِ الشَّرِيعَةِ عَلَى كمالها، والثاني: التمكن مِنَ الاِسْتِنْبَاطِ بِنَاءً عَلَى فَهْمِهِ فِيهَا"[1].

٤. أن تتحصل له ثقافة عصره، ويكون له حظ وافر من العلوم المختلفة والمتنوعة، بحيث يكون له إلمام بالثقافة العامة المحيطة به، ويتحقق له الحد الأدنى من المعارف في العلوم المختلفة، بحيث يستطيع الفهم والتحصيل في المسائل المتعلق الحكم فيها بهذه المعارف، فمثلًا لابد أن يفهم حقيقة الموت الدماغي من خلال المعرفة الطبية، حتى يستطيع الحكم على هذا الموت: هل هو موت حقيقي أم موت مجازي؟

٥. أن يفهم الواقع الذي يعيشه، ويدرك العرف الذي في بلده وزمانه، ويدرك حاجة الناس ومصالحهم الحقيقية، ويستطيع تنزيل الأحكام الشرعية على واقعه تنزيلًا صحيحًا، وقرر القرضاوي أن: الذي لا يعي الواقع، ولا يحس بمشكلات الناس، لا يجوز له أن يفتي، أو يقضي بينهم[2]، وهذا يعني أنه مهما تجدد العرف يجب اعتباره، ومتى سقط لايعتبر، فقد يكون الفقيه ملمًّا بآراء الفقهاء قدامى، ومحدثين، لكنه غير عليم بحقيقة الواقع الذي عليه الناس، فيقع في الخلط والغلط، لا سيما بعد تعقد الواقع، وظهور أنواع من التصرفات والمعاملات، ربما يحتاج فيها الفقيه إلى الاستعانة بأهل الخبرة في علوم السياسة، أو الاجتماع، أو الاقتصاد ونحوها[3].

(١) الشاطبي إبراهيم بن موسى بن محمد، الموافقات ٤٢/٥.

(٢) يوسف القرضاوي، الفتوى بين الانضباط والتسيب ص٣٦

(٣) حسن السيد حامد خطاب، من ضوابط تجديد الفقه الإسلامي دراسة تطبيقية ص٣٤، محمد الدسوقي، التجديد في الفقه الإسلامي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية- القاهرة، ١٤٢٢هـ، العدد: ٧٥ ص١٢٨: ١٢٩.

ثانيًا: ضوابط المجدَّد:

لابد من توافر ضوابط عدة في المادة الفقهية المراد تجديدها، وأهم هذه الضوابط هي:

١. إذا كان التجديد في العرض والدرس فكل المادة الفقهية صالحة لهذا التجديد.

٢. المسائل القطعية من حيث الثبوت والدلالة والمعلومة من الدين بالضرورة تجديدها، يكون بإحياء ما اندرس منها، وتعليمها للناس، وكشف الخلل الذي طرأ عليها، وتخليصها مما علق بها، وليس من مقتضياتها، فلا يجوز التجديد بخلاف هذه النصوص القطعية، بل لا يجوز الاجتهاد مع النص كما قرر ذلك الأصوليون [١].

٣. المسائل التي تعتمد على النصوص الظنية يكون التجديد فيها من حيث بيان الصحيح من الضعيف، من حيث الثبوت حسب مقتضيات علم مصطلح الحديث، وما كان ظني الدلالة يكون التجديد فيه من حيث الفهم المتعمق لهذه النصوص واستنباط الأحكام حسب مقتضيات علم أصول الفقه وقواعد اللغة العربية.

٤. المسائل الاجتهادية المبنية على القياس والمصلحة والعرف يكون التجديد فيها حسب تحقق مناط الحكم فيها، ويراعى فيها تحقيق المصلحة المحققة لعامة الناس، التي لها وجه اعتبار من الشرع، وكذلك المسائل التي تبنى على العرف يعتبر فيها تغير العرف وتبدله حسب الشروط المنوطة بذلك عند الأصوليين والفقهاء [٢].

(١) أبو الحارث الغزي محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو، مُوْسُوعَة القَواعدُ الفقْهيَّة ١/ ٣٩.

(٢) ومن شروط العرف المعتبرة ألا يعارض نصًّا شرعيًّا، وأن يكون مطردًا أو غالبًا أي مستمرًّا العمل به في جميع الحوادث، أو يجري العمل عليه في أغلب الوقائع، انظر: الأسمري صالح بن محمد بن حسن، مجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد البهية ص٩٥.

٥. يراعى في النوازل والمستجدات التي يجتهد فيها الفقهاء المقاصد الشرعية، وتحقق المصالح حسب شروط الفقهاء والأصوليين في اعتبار المصلحة[١].

٦. المسائل المتصلة اتصالًا وثيقًا على علوم أخرى لا تبنى فيها الأحكام بمعزل عن هذه العلوم، فلا يجوز مثلًا اعتماد (DNA) كقرينة في إثبات النسب أو نفيه، إلا بتقارير خاصة من الأطباء الثقات، كذلك لا يجوز الفتوى في مسائل التأمين والاستثمار بمعزل عن علم الاقتصاد.

٧. يجوز الاعتماد على الحقائق العلمية الراسخة في بناء الأحكام حسب المتحقق من مصالحها، أما النظريات العلمية التي هي من قبيل الافتراضات لا تبنى عليها الأحكام، ولكن يستأنس بها مع الأدلة الأخرى.

٨. يجوز الآخذ من أنظمة الغير بما يتفق مع شريعتنا، ويحقق المصلحة، ومحاولة تطويره؛ ليعد جزءًا من نظامنا، ويعبر عن قيم المجتمع المسلم، وتقاليده، وهذا كله حتى لا نقع في تطوير النصوص؛ لتتفق مع الواقع، فنكون قد وقعنا في المحظور، وبدلًا من التجديد سنكون قد انتهجنا طريق التغيير، والتحريف الذي سلكته الأمم السابقة من قبل[٢].

٩. مسائل السياسة الشرعية تراعى فيها المقاصد الشرعية والمصالح العامة للمسلمين، وما يحقق النفع العام لهم، وألا يخل الاجتهاد التجديدي بالنظام العام للمجتمع الإسلامي.

---

(١) من شروط اعتبار المصلحة أَن يثبِت بالبحث وَالنَّظَر والاستقراء أَنَّهَا مصلحَة حَقيقيَّة، وعَامَّة، وأَن لَا تكون مُعَارضَة للْكتاب وَالسّنة، وأن لَا تعَارض الْقيَاس الصَّحيح، وعدم تفويتها مَصلحَة أهم منْهَا أو مُسَاويَة لَهَا، انظر: محمد طاهر حكيم، رعاية المصلحة والحَكمة في تشريع نبي الرحمة ﷺ، النَاشر: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، العدد ١١٦، السنة ٣٤، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م ص٢٥٠.

(٢) حسن السيد حامد خطاب، من ضوابط تجديد الفقه الإسلامي دراسة تطبيقية ص٢٥.

المبحث الثاني
نماذج للنوازل في الفقه الإسلامي

القضايا المستجدة التي تحتاج إلى اجتهادات العلماء كثيرة جدًّا، وهي أكثر من أن تحصى في هذا المبحث، من هذه المستجدات ما يحتاج إلى مزيد بحث واجتهاد، فيجب أن يشمر لها العلماء والباحثون ساعد الجد، كما يستحسن عقد المؤتمرات والندوات العلمية فيها، وتجتمع لها المجامع الفقهية الوطنية والعالمية من باب الاجتهاد الجماعي في هذه القضايا العامة، مع استشارة الخبراء والمختصين في العلوم الأخرى بشأنها، سوف أضرب بعض الأمثلة لما انضبط بالقواعد والضوابط التي ذكرناها، وكذلك بعض النماذج لما انحرف عنها.

المطلب الأول
نماذج للنوازل المنضبطة بضوابط التجديد الشرعية

هناك كثير من المستجدات من نوازل تتطلبت اجتهادات العلماء والمجامع الفقهية، وسأذكر هنا بعض هذه النماذج ليس من باب الدراسة الفقهية المتعمقة، وإنما من باب بيان وجه التجديد المنضبط في التناول الفقهي:

أولًا: السعي بين الصفا والمروة عن طريق المسعى العلوي، والطواف حول الكعبة من أدوار علوية:

هذه المسألة من النوازل المستجدة لجأ إليها العلماء بسبب الزحام

الشديد من الحجاج والزوار خاصة في موسم الحج ورمضان، وأجاز ذلك جمهور العلماء، منهم هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية وآخرون، وعارض في هذه المسألة فضيلة الشيخ: محمد الأمين الشنقيطي وغيره[1].

استدل من أجاز السعي بين الصفا والمروة عن طريق المسعى العلوي، والطواف حول الكعبة من أدوار علوية بأدلة عديدة مجملها ما هو آت:

١. تدعو الحاجة إلى هذا المسعى الجديد، ليكون وسيلة لعلاج ازدحام الناس في المسعى أيام موسم الحج، وكذلك الأمر في الطواف.

٢. ثبت في السنة وعند الفقهاء أن من ملك أرضًا ملك أسفلها وأعلاها، وعليه يأخذ الأعلى حكم الأسفل.

٣. ثبت في السنة الطواف للراكب، وكذلك المريض يجوز له الطواف راكبًا، مما يدل على جواز الطواف والسعي من أعلى.

٤. يجوز التوجه لجهة البيت في الصلاة سواء من سفل أو علو لمن لا يتمكن من رؤيته.

٥. صحة صلاة من صلى على سطح الكعبة في بعض المذاهب.

واستدل من منع من ذلك بعدة أدلة مجملها ما هو آت:

١. أن الأمكنة المحددة من قبل الشرع لنوع من أنواع العبادات لا تجوز الزيادة فيها ولا النقص، إلا بدليل يجب الرجوع إليه من كتاب أو سنة، وليس في الكتاب والسنة ما يدل على ذلك .

٢. أن الأمكنة المحددة شرعًا لنوع من أنواع العبادات ليست محلًّا للقياس.

٣. أن السعي في المسعى الجديد خارج عن مكان السعي الذي دلت عليه

(١) راجع المسألة وأدلتها، هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، أبحاث هيئة كبار العلماء ١/ ٤٠: ٥٠.

النصوص؛ لأن النبي ﷺ بين أن الظرف المكاني للسعي بالنسبة إلى الصفا والمروة هو ظرف المكان الذي يعبر عنه بلفظة: (بين)، وأما المسعى الجديد فظرفه المكاني بالنسبة إلى الصفا والمروة هو لفظة (فوق).

٤. أن إقرار المسعى الأعلى الجديد لا يؤمن أن يكون ذريعة لعواقب غير محمودة، مثل: التغييرات العبثية في الحرم.

٥. حجب الكعبة عن الرؤية بسبب هذه الجسور العلوية.

وجه التجديد المنضبط في المسألة:

هذه المسألة من المستجدات نتيجة الزحام الشديد في موسم الحج، ولم تكن هذه القضية مطروحة من قبل، ودراستها والبحث فيها كان ثمرة البحث عن حلول لمشكلة الزحام الشديد للحجيج في موسم الحج وموسم رمضان المبارك، وقد يصل التدافع بين الناس فيها إلى موت العديد من الحجيج والعمار، ومن هنا كان لا بد من البحث عن حلول شرعية لهذا الزحام وهذا التدافع، وكان بناء المسعى والتفكير في بناء كباري الطواف أحد هذه الحلول المطروحة.

والاجتهاد في المسألة من حيث الجواز أو المنع جاء منضبطًا بالضوابط الشرعية، سواء للمجتهد أم في الرأي المرجح لدى كل فريق، إذ استند كل فريق منهم إلى حجج وبراهين شرعية ومقبولة من المبدأ، كما راعى كل فريق مصلحة مغايرة للآخر، ففي حين راعى من أجاز مصلحة أرواح الناس، وهذه مصلحة ضرورية، راعى الفريق الآخر مصلحة الحفاظ على الدين، وهي مصلحة ضرورية أيضًا.

رأي الباحث في المسألة:

يرى الباحث ترجيح مذهب من أجاز بناء المسعى والمَطْوَف؛ وذلك لأن

المصلحة المنوطة بذلك حقيقية غير متوهمة، كما أن القياس في المسألة صحيح من وجهة نظر الباحث، والمقصد أيضًا صحيح، إذ القاعدة الشرعية تنص على أن: المشقة تجلب التيسير، والله تعالى أعلم.

ثانيًا: المبيت بمنى وقت الزحام الشديد:

المبيت بمنى من شعائر الحج، وهو مشروع وذلك يوم التروية يوم الثامن من ذي الحجة استحبابًا[١]، وأيام التشريق مع اختلاف الفقهاء في حكمه، فمنهم من قال بوجوبه وهم جمهور العلماء[٢]، ومنهم من قال بعدم وجوبه وهم الحنفية والشافعية في قول عندهم والحنابلة في الرواية الثانية والظاهرية[٣]، وَيُرَخَّصُ فِي تَرْكِ الْمَبِيتِ بِمِنًى لِلسُّقَاةِ وَالرُّعَاةِ[٤]؛ لحَدِيث ابْنِ عُمَرَ «أَنَّ الْعَبَّاسَ بْنَ عبد الْمُطَّلِب، اسْتَأْذَنَ رَسُولَ اللَّه ﷺ، أَنْ يَبِيتَ بِمَكَّةَ لَيَالِي مِنًى، مِنْ أَجْلِ سِقَايَتِه، فَأَذِنَ لَهُ»[٥]، وكذلك الضعفاء والنساء وكبار السن والمرضى وأصحاب الأعذار يرخص لهم كذلك ترك المبيت بمنى، قال ابن قدامة: "وَأَهْلُ الْأَعْذَارِ مِنْ غَيْرِ الرِّعَاءِ، كَالْمَرْضَى، وَمَنْ لَهُ مَالٌ يَخَافُ ضَيَاعَهُ، وَنَحْوِهِمْ، كَالرِّعَاءِ فِي تَرْكِ الْبَيْتُوتَةِ؛ لِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَخَّصَ لِهَؤُلَاءِ تَنْبِيهًا عَلَى غَيْرِهِمْ، أَوْ نَقُولُ: نَصَّ عَلَيْهِ لِمَعْنًى وُجِدَ فِي غَيْرِهِمْ، فَوَجَبَ إلْحَاقُهُ بِهِمْ"[٦].

من هنا جاء اجتهاد بعض العلماء المعاصرين في جواز ترك المبيت بمنى

(١) ابن قدامة، المغني ٣/٣٦٥.
(٢) الخرشي محمد بن عبدالله، شرح مختصر خليل للخرشي ٢/٣٣٧، النووي، المجموع شرح المهذب ٨/ ٢٤٧، ابن قدامة، المغني، ٣/٣٩٧.
(٣) الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ ٢/٣٥، الخرشي، شرح مختصر خليل للخرشي ٢/٣٣٧، النووي، المجموع شرح المهذب ٨/ ٢٤٧، ابن قدامة، المغني ٣/٣٩٧، ابن حزم الظاهري، المحلى بالآثار ٥/ ١٩٤.
(٤) البهوتي، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات ١/ ٥٨٢.
(٥) أخرجه البخاري ك/الحج ب/ سِقَايَة الحَاجِّ ٢/١٥٥، ومسلم ك/الحج ب/ وُجُوبِ الْمَبِيتِ بِمِنًى لَيَالِي أَيَّامِ التَّشْرِيق، وَالتَّرْخِيص فِي تَرْكِه لِأَهْلِ السِّقَايَة ٢/ ٩٥٣.
(٦) ابن قدامة، المغني ٣/٤٢٧.

بعذر الزحام الشديد، قال الدكتور: محمد الزحيلي: "إن أرض منى محدودة ومحصورة، والحجاج يتضاعفون ليتجاوز عددهم اليوم المليونين، ويضاف لهم الأعداد الوفيرة من الأجهزة المختلفة للمحافظة على الأمن والنظام وتأمين الطعام والغذاء ومختلف متطلبات الحجيج، والقيام بالإرشاد والخدمات، ووجود الضيوف وأجهزة الإعلام والمراقبين والمرافقين... وغيرهم، وقد يصل العدد أيام منى إلى ثلاثة ملايين يجتمعون في رقعة محدودة، وخلال أيام معدودة ويكلفون بواجبات وأعمال مفروضة، وجميع هؤلاء يحتاجون للطعام والشراب والصرف الصحي وأماكن النوم، ووسائل النقل والطرق للمواصلات والتنقل، فتضيق عليهم الأرض بما رحبت، ويعضُّهم الزمان بأنيابه، ويجأرون بالويل والثبور، ويستغيثون للنجدة والفرج"[(١)].

ثم يستفيض في عرض المشكلة، ويبين الأخطار التي يتعرض لها الحجاج من الموت والهلاك نتيجة هذا الزحام، فإن نجا الحاج من الموت لحقته المشقة والعنت والحرج والضيق نتيجة هذا الزحام، ناهيك عن الآثار غير المشروعة، التي سببها هذا الزحام في منى من اختلاط بغيض للرجال مع النساء، بل التصاق بينهما وسقوط لحجاب المرأة وكشف للعورات... إلخ[(٢)].

وقد خلص العلماء في هذه القضية إلى:

١. مشروعية المبيت في الأرض الملاصقة لأرض منى[(٣)].

٢. مشروعية ترك المبيت بمنى، والمبيت في أي مكان شاء، مع جبر ذلك بذبح هدي أو بالصدقة على الفقراء والمساكين[(٤)].

(١) الزحيلي محمد، الزحام في منى، بحث منشور في مجلة الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، العدد (٢١) ص ٤٢: ٤٣.

(٢) السابق ص٤٣: ٤٤.

(٣) انظر: العثيمين محمد بن صالح، مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان ٢٣/ ٢٥٤، الفوزان صالح، المنتقى من فتاوى الشيخ صالح الفوزان، جمعه: عادل الفريدان ٥/ ١٦٧، الزحيلي محمد، الزحام في منى ص٥١.

(٤) الزحيلي محمد، الزحام في منى ص٥٢: ٥٣.

٣. مشروعية ترك المبيت بمنى، والمبيت في أي مكان شاء، دون وجوب الهدي أو أي شيء آخر؛ اعتمادًا على حكم المبيت عند الحنفية أنه سنة، وكذلك رفعًا للحرج[١].

ملامح التجديد في المسألة:

هذه المسألة من المستجدات إذ لم يكن هذا العدد الكبير يتواجد في مكة في موسم الحج قبل ذلك، ومهمة الفقيه والمجتهد التصدي بالاجتهاد لهذه المستجدات من خلال النصوص الشرعية، والقواعد الأصولية، والمقاصد الشرعية، وهذا ما حاول العلماء عمله في المسألة أيًّا كان رأيهم، فكل منهم حاول البحث والاجتهاد من خلال اجتهادات من سبقه من الفقهاء العظام أصحاب المذاهب للوصول إلى الحل الأنسب من وجهة نظره لقضية الزحام، وكل منهم قدَّم حلًّا معتبرًا شرعًا، وفق ما أداه إليه اجتهاده، فلم يكن الاجتهاد بمعزل عن نصوص الشريعة وقواعدها ومقاصدها، ولم يكن نابعًا من الهوى والقول بالتشهي، وهذا هو التجديد المنضبط والمراد في كل مستجدات العصر.

رأي الباحث في المسألة:

يرى الباحث في هذه المسألة ترجيح مذهب من قال جواز ترك المبيت بمنى أيام التشريق، دون وجوب شيء من هدي أو صدقة؛ وذلك للأسباب الآتية:

١. حكم المبيت في منى أيام التشريق مختلف فيه بين الفقهاء كما سبق بيانه، والأدلة للفريقين متكافئة ومتوازنة، ولكل صاحب قول مسوغه من الشرع، وإن مال الباحث إلى القول بالمبيت عند عدم العذر.

٢. قياس ترك المبيت للزحام على تركه للسقاة والرعاة والمرضى والضعفاء قياس صحيح بضابط العذر، بل يزعم الباحث أنه من باب قياس

---

(١) ابن باز عبدالعزيز، مجموع فتاوى العلامة عبدالعزيز بن باز رحمه الله ١١/ ٢٦٨،

الأولى، فالنبي ﷺ إنما رخص لهؤلاء في ترك المبيت للمشقة التي تلحق بهم، بينما الزحام قد يؤدي إلى مفاسد أكبر من المشقة، فقد يفضي إلى الموت، ولما لم يوجب النبي ﷺ على السقاة دمًا أو صدقة، كذلك لا يجب على من ترك المبيت بسبب الزحام شيئًا من ذلك.

٣. من مقاصد الشريعة الضرورية حفظ النفس، وكل ما يؤدي إلى هلاك النفس بغير حق حرمته الشريعة، فإذا كان موت الناس بسبب الزحام محققًا، فإنه يجب علينا القول بترك المبيت لمن خشي عليه ذلك.

٤. قواعد الشريعة تنص على أن من عجز عن واجب سقط عنه، وكذلك الحرج في الشريعة مرفوع، والمشقة موضوعة، كل ذلك يؤدي بنا إلى القول بجواز ترك المبيت في منى للحجاج عند الزحام الشديد لمظنة المشقة والحرج.

٥. كذلك من قواعد الشريعة الغراء: أن درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة، ومفاسد الزحام في منى كثيرة، منها: هلاك الحجيج، والتصاق الرجال بالنساء، وسقوط الحجاب عن النساء في ذلك الوقت، فوجب دفع هذه المفاسد، وربما يتحقق ذلك بترك المبيت لمن لحقه العنت نتيجة الزحام.

اقتراح من الباحث لحل مشكلة الزحام:

إذا كان الأمر كذلك في هذه المسألة، فمن باب الخروج من الخلاف وإعمال العقل في إيجاد الحلول المنطقية لمثل هذه القضية، ولا خلاف بين العلماء أن الخروج من الخلاف أولى من الجنوح إلى أحد آرائه؛ لأنه إعمال لجميع الأقوال فتصح العبادة عند الجميع، وهذه طريقة معروفة وسبيل متبع لدى أهل العلم، من هذا المنطلق فإن الباحث يقترح التوسع الرأسي في منى، وذلك ببناء البنايات الضخمة التي تتسع لعدد كبير من المسلمين، فتكون

سكنى للحجيج بديلًا عن الخيام، والتي تستولي على مساحات شاسعة في حين أنها لا تستوعب إلا أعدادًا قليلة، ومن هنا نكون قد وفرنا للحجاج قدرًا من الراحة، ورفعنا عنهم الحرج، وعالجنا مشكلة الزحام، وهذا المقترح لا أجزم بصحته من الناحية الشرعية، إذ قد يكون للعراء مقصد في عبادة الحج لا يعلمه الباحث، لكن الأمر مطروح للمجامع الفقهية والفقهاء في هذا الزمان، ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ ۚ وَمَا تَوْفِيقِىٓ إِلَّا بِٱللَّهِ ۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [هود:٨٨]، والله ﷻ أعلم.

ثالثًا: البيع الإلكتروني:

من المستجدات المهمة التي تحتاج أن يشمر لها فقهاء العصر ساعد الجد البيع الإلكتروني، إذ حجم التداول بالبيع الإلكتروني بلغ حدًّا كبيرًا، والأمر لم يقف عند الأفراد بل الحكومات في العالم أيضًا تتعامل مع أفرادها، ومع الدول الأخرى به، "فقد وصل عدد الممارسين للتجارة الإلكترونية عبر الإنترنت إلى أكثر من ٨٠٠ مليون شخص، وإجمالي المبالغ التي يتم إنفاقها سنويًّا حوالي ٨٠٠ مليار دولار، ومن المنتظر أن يرتفع هذا المبلغ إلى أضعاف مضاعفة خلال السنوات القادمة . ولهذا كان لا بد من بيان أحكامها بيانًا شافيًا"(١)، وهذا الموضوع له تفرعات وتعلقات كثيرة، فهو لا ينتهي عند بيع السلع والبضائع المختلفة بوسائل الإنترنت المختلفة، بل هناك بيع الأسهم وبطاقات الائتمان، وبيع المنافع كالكتب والبرامج الإلكترونية وتعاملات البورصة وغيرها، يقول سلطان بن إبراهيم الهاشمي: "هذا الموضوع يشتمل على مباحث فقهية معاصرة لم يسبق بحثها، مثل: بيع وشراء المواقع الإلكترونية، والمزادات الإلكترونية، والضوابط الشرعية للتعامل بالأسهم عبر الإنترنت والنقود الإلكترونية والشيكات الإلكترونية"(٢).

(١) الهاشمي سلطان بن إبراهيم، التجارة الإلكترونية وأحكامها في الفقه الإسلامي، دار النشر: دار كنوز إشبيليا http://www.salmajed.com/node/11851.

(٢) السابق نفسه.

من الفقهاء من نظر إلى عنصر الغرر والجهالة في السلعة في البيع الإلكتروني، وكذا الغش والنصب المحتمل، الذي يشهد الواقع على تحققه وكثرته في هذه العقود، فذهبوا إلى تحريم البيع الإلكتروني[١].

ونظر آخرون إلى الفوائد المتعددة للبيع الإلكتروني من حيث توفير الجهد والمال، مما جعلها إحدى الوسائل المهمة في البيع والتداول في العصر الحديث، فذهبوا إلى مشروعية البيع الإلكتروني من باب المصالح المتحققة من خلاله للبائع والمشتري، ومجاراة لمقتضى العصر في ذلك[٢].

والإطلاق في الحكم في مثل هذه الموضوعات خطأ شديد، بل التفصيل فيها أفضل، ويرى الباحث أن سبب اختلاف الفقهاء في هذه المسألة مبني على:

١. اختلاف الفقهاء في اشتراط القبض الحقيقي والحكمي لصحة البيع[٣].

٢. اختلاف الفقهاء في اشتراط المجلس لصحة عقد البيع، وصفة هذا المجلس، والخيار فيه[٤].

٣. اختلاف الفقهاء في خيار الرؤية في صحة البيع، وكيفية تحقق هذه الرؤية[٥].

٤. اختلاف الفقهاء في أثر العيب والتدليس في السلعة على صحة البيع[٦].

---

(١) هند مصطفي عبدالغني، دار الإفتاء وعلماء الدين: التسويق الإلكتروني حرام شرعًا، تحقيق صحفي، جريدة الأهرام المصرية، الأحد ٩ من رجب ١٤٣٤ هـ ١٩ مايو ٢٠١٣ السنة ١٣٧ العدد ٤٦١٨٥.

(٢) الهاشمي سلطان بن إبراهيم، التجارة الإلكترونية وأحكامها في الفقه الإسلامي ص٧٧-٩٨.

(٣) وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية ٣٢/٢٦٢.

(٤) أبو عمر دُبْيَانِ بن محمد الدُّبْيَان، المُعَامَلَاتُ المَالِيَّةُ أَصَالَةَ وَمُعَاصَرَة ٦/١٩ وما بعدها.

(٥) البابرتي، العناية شرح الهداية ٦/٣٣٥، ابن قدامة، المغني ٣/٤٩٥.

(٦) البابرتي، العناية شرح الهداية ٦/٣٥٤، الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي ٥/٢٢، =

٥. اختلاف الفقهاء في مشروعية بيع الغائب[١].

٦. اختلاف الفقهاء في خيار خلف الصفة في المبيع الموصوف[٢].

٧. اعتبار وسائل الإثبات في البيع الإلكتروني.

٨. اعتبار إمكانية التقاضي خاصة إذا كان البيعان من بلاد مختلفة.

وخلاصة القول في هذه المسألة: أن البيوع قائمة على رضا البائعين، ومشروعية المبيع، وأمن الغرر فيه، وإمكانية تسليمه، فلو أمكن التحقق من صفة البائعين والتحقق من رضاهما بالبيع، وأمِنًّا الغرر في المبيع عن طريق الوصف أو الصورة ومطابقة المبيع عند التسليم للوصف أو الصورة، وأمكن تسليم المبيع، وأمكن تسليم الثمن عند تسلم المبيع أو قبله مع وجود الضمانات القانونية لهذه العملية من قبل الدولة، أو الدول التي تقر هذه المعاملة التجارية الإلكترونية فلا بأس بها، فهي جائزة بهذه الضوابط تيسيرًا على الناس في المعاملة، وتحقيقًا للمنافع والمصالح المتحققة من هذه المعاملة.

وجه التجديد في المسألة:

لا شك أن هذه المعاملة جديدة لم تكن موجودة أو معروفة لدى الفقهاء القدامى، وغدا الاجتهاد في حكمها الشرعي من التجديد الفقهي، والمواكبة لمستجدات العصر، ووضع الضوابط الشرعية لهذه المعاملة التجارية مجال خصب لتحقيق منافع الناس ومصالحهم مع درء ما يمكن درؤه من مفاسد متوقعة، وهذا هو التجديد المنضبط الذي نرنو إليه.

= ابن قدامة، الكافي في فقه الإمام أحمد ٢/٤٨.

(١) الطحاوي، شرح معاني الآثار ٤/٣٦١، الخرشي، شرح مختصر خليل للخرشي ٥/٣٥، الغمراوي محمد الزهري، السراج الوهاج على متن المنهاج ص١٧٥، ابن قدامة، المغني ٣/٤٩٤.

(٢) التسولي أبو الحسن علي بن عبدالسلام، البهجة في شرح التحفة ٢/١٤٤،

رابعًا: سفر المرأة بلا محرم في وسائل النقل السريعة كالطائرات والقطارات:

لا خلاف بين الفقهاء في أن الأصل عدم جواز سفر المرأة بلا زوج أو محرم[1]، مع اختلافهم في نوع السفر هل هو طويل أم قصير؟، واختلافهم في مقصد السفر هل هو سفر واجب أم سفر قربة أم سفر مباح؟ ومع اختلافهم في صفة المسافرة هل هي شابة أم امرأة عجوز كبيرة؟ وذلك لصحة النهي الوارد في ذلك، ومنه:

١. حديث أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «لَا يَحِلُّ لِامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، تُسَافِرُ مَسِيرَةَ يَوْمٍ إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ»[2].

٢. حديث ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «لَا تُسَافِرِ الْمَرْأَةُ إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ، وَلَا يَدْخُلُ عَلَيْهَا رَجُلٌ إِلَّا وَمَعَهَا مَحْرَمٌ»[3].

٣. حديث أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا تُسَافِرِ الْمَرْأَةُ ثَلَاثًا إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ»[4].

٤. حديث قَزَعَةَ مَوْلَى زِيَادٍ، سَمِعْتُ أَبَا سَعِيدٍ وَغَزَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ ثِنْتَيْ عَشْرَةَ غَزْوَةً، قَالَ: أَرْبَعٌ سَمِعْتُهُنَّ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، أَوْ قَالَ: يُحَدِّثُهُنَّ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ فَأَعْجَبْنَنِي وَآنَقْنَنِي: «أَنْ لَا تُسَافِرَ الْمَرْأَةُ مَسِيرَةَ يَوْمَيْنِ لَيْسَ مَعَهَا زَوْجُهَا أَوْ ذُو مَحْرَمٍ»[5].

---

(١) النووي أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج ٩/١٠٤.

(٢) أخرجه البخاري ك/ تقصير الصلاة ب/ فِي كَمْ يَقْصُرُ الصَّلَاةَ ٢/٤٣، ومسلم ك/الحج ب/ سَفَرِ الْمَرْأَةِ مَعَ مَحْرَمٍ إِلَى حَجٍّ وَغَيْرِهِ ٢/ ٩٧٧.

(٣) أخرجه البخاري ك/ جزاء الصيد ب/ حَجِّ النِّسَاءِ ٣/١٩، ومسلم ك/الحج ب/ سَفَرِ الْمَرْأَةِ مَعَ مَحْرَمٍ إِلَى حَجٍّ وَغَيْرِهِ ٢/ ٩٧٨.

(٤) أخرجه مسلم ك/الحج ب/ سَفَرِ الْمَرْأَةِ مَعَ مَحْرَمٍ إِلَى حَجٍّ وَغَيْرِهِ ٢/ ٩٧٦.

(٥) أخرجه البخاري ك/ جزاء الصيد ب/ حَجِّ النِّسَاءِ ٣/١٩، ومسلم ك/الحج ب/ سَفَرِ الْمَرْأَةِ مَعَ مَحْرَمٍ إِلَى حَجٍّ وَغَيْرِهِ ٢/ ٩٧٦.

دلت هذه الأحاديث جميعًا على تحريم سفر المرأة بلا زوج أو محرم، واستثنى الفقهاء المهاجرة والأسيرة بالإجماع[١]، وأَجَازَ الْمَالِكِيَّةُ وَالشَّافِعِيَّةُ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تُسَافِرَ لِلْحَجِّ الْوَاجِبِ مَعَ الرُّفْقَةِ الْمَأْمُونَةِ[٢].

وانطلاقًا من التغيرات الحادثة مع تغير الأزمان، وذلك بتغير وسائل السفر التي أصبحت الطائرة والقطار والسيارة بدلًا من الإبل والأفراس، كذا أمن الطريق والذي بلغ إلى حد كبير من الطمأنينة مع وجود وكثافة قوات الأمن لدى الأنظمة المختلفة في العالم، وكذا المعاهدات الدولية المنوطة بتأمين المسافرين، كل ذلك سوغ لبعض الفقهاء إباحة سفر المرأة بلا محرم في وسائل النقل السريعة كالطائرات والقطارات[٣]، وإن كان البعض الآخر من الفقهاء تمسك بمطلق النصوص السابقة في تحريم سفر المرأة بلا محرم مطلقًا، مع اعتبار الحيطة إذ قد تتعطل الطائرة وتهبط في مطارات دول غير إسلامية، ويضطر المسافرون للبقاء ساعات أو أيام في هذه البلاد، فلا تجد المرأة من يحميها من الأخطار المحتملة[٤].

رأي الباحث في المسألة:

الباحث يرى أن الاجتهاد في المسألة مسوغ للفريقين، وإن كنت أرى جواز سفر المرأة بالطائرة أو الوسائل السريعة بالضوابط التي ذكرها أهل العلم وهي:

(١) ابن الملقن سراج الدين، الإعلام بفوائد عمدة الأحكام ٦/٧٩، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية ٢٥/٣٧: ٣٨.

(٢) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ٢/٨٧، النووي، المجموع ٨/٣٤١.

(٣) العبيكان عبدالمحسن، العبيكان ينتقد من يحرّم سفر المرأة بالطائرة بدون محرم، جريدة الرياض، الثلاثاء ١١ شعبان ١٤٣٢هـ- ١٢ يوليو ٢٠١١م – العدد ١٥٧٢٣، عبدالرحمن السيالي، المطلق: جميعنا مع العبيكان في جواز سفر المرأة بالطائرة دون محرم، صحيفة المدينة، الإثنين ١٤٣٧/٣/١٠هـ ٢٠١٥/١٢/٢١م، العدد: ١٩٢٣٤.

(٤) ابن باز، مجموع فتاوى العلامة عبدالعزيز ابن باز ﷺ ١٦/ ٣٨٣: ٣٨٤، اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، فتاوى الطب والمرضى ص٢٣٧، المسند محمد بن عبدالعزيز بن عبدالله، فتاوى إسلامية ٢/ ١٨٣، السليمان فهد بن ناصر، مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين ٢١/١٧٨.

١. أن يكون السفر لضرورة أو لقربة واجبة.

٢. أن تكون الوسيلة آمنة، بحيث تأمن المرأة على نفسها داخل وسيلة السفر، وكذا في المطارات التي ستنزل فيها.

٣. وجود الأمن المجتمعي والعالمي في البلاد المراد السفر إليها، بحيث تسلم المرأة من فتن الحروب أو الفوضى، بمعنى أنه لا يجوز سفرها إلى البلاد التي تغلب عليها الفوضى وقطاع الطرق.

ولو نظرنا إلى الأحاديث التي حرمت سفر المرأة دون محرم والسابق ذكرها، فبعض أهل العلم حملها على مقصد الأمن، فإن أمنت على نفسها مع الرفقة الصالحة، أو النساء الثقات جاز لها السفر من غير محرم، قال ابن الملقن: "واعلم أن الذين اشترطوا المحرم للوجوب، واستدلوا بهذا الحديث، فإن سفرها للحج من جملة الأسفار الداخلة تحته، فيمنع إلاَّ مع المحرم، والذين لم يشترطوه قالوا: المشترط الأمن على نفسها مع رفقة مأمونين رجالًا أو نساء"(١)، وقال الحافظ في الفتح: "وَمِنَ الْأَدِلَّة عَلَى جَوَازِ سَفَرِ الْمَرْأَة مَعَ النِّسْوَة الثِّقَات إِذَا أُمِنَ الطَّرِيقُ أَوَّلُ أَحَادِيث الْبَاب لِاتِّفَاقِ عُمَرَ وَعُثْمَانَ وَعبدالرَّحْمَن بْن عَوْف وَنِسَاء النَّبِيِّ ﷺ عَلَى ذَلِكَ، وَعَدَم نَكِير غَيْرهمْ مِنَ الصَّحَابَة عَلَيْهِنَّ فِي ذَلِكَ"(٢)، وقال النووي: "قَالَ أَصْحَابُنَا يَحْصُلُ الأَمْنُ بِزَوْج أَوْ مَحْرَم أَوْ نِسْوَة ثِقَات، وَلَا يَلْزَمُهَا الْحَجُّ عِنْدَنَا إِلَّا بِأَحَد هَذِهِ الْأَشْيَاء فَلَوْ وُجِدَتْ امْرَأَةٌ وَاحِدَةٌ ثِقَةٌ لَمْ يَلْزَمْهَا لَكِنْ يَجُوزُ لَهَا الْحَجُّ مَعَهَا هَذَا هُوَ الصَّحِيحُ"(٣)، قال أبو العباس القرطبي: "إن المنع في هذه الأحاديث إنما خرج لما يُؤدِّي إليه من الخلوة، وانكشاف عوراتهن غالبًا، فإذا أُمِن ذلك، بحيث يكون في الرفقة نساء تنحاش إليهن جاز، كما

(١) ابن الملقن، الإعلام بفوائد عمدة الأحكام ٨٢/٦.
(٢) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ٧٦/٤.
(٣) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج ١٠٤/٩.

قاله الشافعي ومالك"[1]، وقال ابن عبد البر: "وَالَّذِي جَمَعَ مَعَانِيَ آثَارِ هَذَا الْحَدِيثِ -عَلَى اخْتِلَافِ أَلْفَاظِهِ- أَنْ تَكُونَ الْمَرْأَةُ تُمْنَعُ مِنْ كُلِّ سَفَرٍ يُخْشَى عَلَيْهَا فِيهِ الْفِتْنَةُ إِلَّا مَعَ ذِي مَحْرَمٍ أَوْ زَوْجٍ قَصِيرًا كَانَ السَّفَرُ أَوْ طَوِيلا"[2].

ويشهد على صحة ذلك ما ورد من الأحاديث والآثار الدالة على جواز سفر المرأة بلا محرم إذا أمنت على نفسها، ومنها:

١. عن عَدِيِّ بْنِ حَاتِم قال، قال رسول الله ﷺ: «فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَيُتِمَّنَّ اللهُ هَذَا الأَمْرَ، حَتَّى تَخْرُجَ الظَّعِينَةُ مِنَ الْحِيرَةِ، حَتَّى تَطُوفَ بِالْبَيْتِ فِي غَيْرِ جِوَارِ أَحَدٍ، وَلَيَفْتَحَنَّ كُنُوزَ كِسْرَى بْنِ هُرْمُزَ»، قَالَ عَدِيُّ ابْنُ حَاتِم: "فَهَذِهِ الظَّعِينَةُ تَخْرُجُ مِنَ الْحِيرَةِ، فَتَطُوفُ بِالْبَيْتِ فِي غَيْرِ جِوَارٍ، وَلَقَدْ كُنْتُ فِيمَنْ فَتَحَ كُنُوزَ كِسْرَى بْنِ هُرْمُزَ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتَكُونَنَّ الثَّالِثَةُ، لأَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَدْ قَالَهَا"[3]، دل الحديث أنه متى أمنت المرأة على نفسها جاز لها أن تسافر المسافات البعيدة من غير محرم ولا حارس، فإن قيل هذا وصف لوجود حادث في زمان آت وليس دليلًا على الجواز، نقول الكلام جاء في سياق المدح فدل على الجواز، قال الحافظ: "وَتُعُقِّبَ بِأَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى وُجُودِ ذَلِكَ لَا عَلَى جَوَازِهِ وَأُجِيبَ بِأَنَّهُ خَبَرٌ فِي سِيَاقِ الْمَدْحِ وَرَفْعِ مَنَارِ الْإِسْلَامِ فَيُحْمَلُ عَلَى الْجَوَازِ"[4].

٢. أَذِنَ عُمَرُ رضي الله عنه، لأَزْوَاجِ النَّبِيِّ ﷺ فِي آخِرِ حَجَّةٍ حَجَّهَا، فَبَعَثَ مَعَهُنَّ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ، وَعَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَوْفٍ[5]، وكان ذلك بمحضر من الصحابة فلم ينكر أحد ذلك، مما دل على جوازه.

(١) القرطبي أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم ٣/٤٥٠.
(٢) ابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبد الله، الاستذكار ٨/ ٥٣٣.
(٣) أخرجه البخاري ك/ المناقب بـ/ عَلَامَاتِ النُّبُوَّةِ فِي الإِسْلَامِ ٤/١٩٧، أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل ١٩٦/٣٠.
(٤) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري ٤/٧٦.
(٥) أخرجه البخاري ك/جزاء الصيد بـ/حَجِّ النِّسَاءِ ٣/١٩.

٣. الضرورة الآن قد تكون ملحة لسفر المرأة مع عدم توفر المحرم أو انشغاله عنها، ومادام الأمن متوفرًا في الدول المراد السفر إليها، كما أن المواثيق الدولية تقتضي الحماية الكاملة للمسافرين، فإذا غلب على الظن توفر هذا الأمن فلا بأس من سفر المرأة بلا محرم للقربات الواجبة أو التعليم أو العمل... والله أعلم.

أما القول بأن المرأة قد تتعرض لأخطار في أثناء السفر، مثل هبوط الطائرة اضطراريًّا في دول غير إسلامية، فهذا من قبيل النادر، والأحكام تبنى على الشائع وليس النادر(١)، كذلك لا إشكال في نزول المرأة ومبيتها في دولة غير إسلامية إذا توفر الأمن والأمان لها، والواقع يشهد أن بعض هذه الدول تنعم بقدر كبير من الأمن والأمان.

ملامح التجديد في المسألة:

برغم أن مسألة سفر المرأة من غير محرم الخلاف فيها قديم، إلا أن المستجدات العصرية الآن دعت إلى وجوب النظر في المسألة، وإعادة الاجتهاد فيها لتغير الأعراف والمصالح بتغير الزمان، إذ أصبحت وسائل النقل الآن أكثر أمانًا من ذي قبل، كما أن الحكومات أحكمت قبضتها الأمنية على أراضيها، فصار الأمن والأمان فيها أفضل من العصور السالفة، كما أن ضرورات المرأة المسلمة وأولوياتها اختلفت أيضًا في هذا الزمان، حيث أصبح التعليم ضرورة لها، وغير ذلك.

خامسًا: إثبات النسب بالبصمة الوراثية:

البصمة الوراثية أو الحمض النووي (DNA) من الأمور التي جدت وأحدثت ثورة كبيرة في عالم الطب، "فقد تطورت الأبحاث في مجال الطب، وتم اكتشاف محتويات النواة والصفات الوراثية التي تحملها الكروموسومات،

(١) الظفري أبو الوفاء، علي بن عقيل، الوَاضِح في أُصُولِ الفِقه ٣/ ٤٧٦

والتي يتعذر تشابه شخصين في الصفات الوراثية -عدا التوائم المتشابهة- وهي أكثر دقة وأكثر توفرًا من بصمات الأصابع، حيث يمكن أخذ المادة الحيوية الأساسية لنستخرج منها البصمة الوراثية من الأجزاء التالية: الدم - المني - جذر الشعر - العظم - اللعاب - البول - السائل الأمينوسي (للجنين) - خلية البيضة المخصبة (بعد انقسامها ٤) - خلية من الجسم"(١).

لابد أولًا أن نعرف ماهية البصمة الوراثية حتى نستطيع التعرف على أثرها الشرعي، يقول الدكتور عبدالهادي مصباح: "الحامض النووي عبارة عن بصمة جينية لا تتكرر من إنسان إلى آخر بالتطابق نفسه، وهي تحمل كل ما سوف يكون عليه هذا الإنسان من صفات وخصائص، وأمراض، وشيخوخة، وعمر، منذ التقاء الحيوان المنوي للأب ببويضة الأم وحدوث الحمل"(٢)، وإن كنت أرى أن القول بأن البصمة الوراثية تحدد عمر الإنسان فيه مبالغة، وشطط؛ لأن الإنسان قد يموت بالمرض أو بالحوادث المختلفة، ولكن يمكن القول بأنها تساعد على معرفة العمر المفترض للخلية أو للإنسان، وإلا فلا يعلم الأعمار والآجال إلا الله ﷻ، قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌۢ ﴿٣٤﴾ ﴾ [لقمان].

ويكشف محمد أنيس الأروادي عن حقيقتها العلمية فقال: "(DNA) هي المادة الوراثية الموجودة في خلايا جميع الكائنات الحية"، وهي التي تجعلك مختلفًا، إنها الشيفرة التي تقول لكل جسم من أجسامنا: ماذا ستكون؟! وماذا ستفعل عشرة ترليونات (مليون مليون) من الخلايا؟! وطبقًا لما ذكره العالمان: (واطسون) و(جريج) في عام ١٩٥٣ فإن جزيء الحمض النووي

(١) عبدالرشيد محمد أمين، البصمة الوراثية، الإسلام اليوم، الأربعاء ٢٨ ربيع الثاني ١٤٢٥هـ الموافق ١٦ يونيو ٢٠٠٤م، http://www.islamtoday.net/bohooth/artshow-86-3866.htm#1.

(٢) عبدالهادي مصباح، الاستنساخ بين العلم والدين ص١٠٥.

(DNA) يتكون من شريطين يلتفان حول بعضهما على هيئة سلم حلزوني، ويحتوي الجزيء على متتابعات من الفوسفات والسكر، ودرجات هذا السلم تتكون من ارتباط أربع قواعد كيميائية تحت اسم أدينين (A)، ثايمين (T)، ستيوزين (C)، وجوانين (G)، ويتكون هذا الجزيء في الإنسان من نحو ثلاثة بلايين ونصف بليون قاعدة، كل مجموعة ما من هذه القواعد تمثل جينًا من المئة ألف جين الموجودة في الإنسان، إذًا فبعملية حسابية بسيطة نجد أن كل مجموعة مكونة من ٢,٢٠٠ قاعدة تحمل جينًا معينًا يمثل سمة مميزة لهذا الشخص، هذه السمة قد تكون لون العين، أو لون الشعر، أو الذكاء، أو الطول، وغيرها قد تحتاج سمة واحدة إلى مجموعة من الجينات لتمثيلها"(١).

مجالات الاستفادة من البصمة الوراثية:

يرى الخبراء والمختصون أن مجالات الاستفادة من البصمة الوراثية عديدة وكثيرة، إلا أنه يمكن الاستفادة منها أكثر في مجالين مهمين هما: "المجال الجنائي: وهو مجال واسع يدخل ضمنه الكشف عن هوية المجرمين في حالة ارتكاب جناية قتل، أو اعتداء، وفي حالات الاختطاف بأنواعها، وفي حالة انتحال شخصيات الآخرين، ونحو هذه المجالات الجنائية. المجال الثاني: مجال النسب، وذلك في حالة الحاجة إلى إثبات البنوة أو الأبوة لشخص، أو نفيه عنه، وفي حالة اتهام المرأة بالحمل من وطء شبهة، أو زنا"(٢).

يؤكد علماء الطب الحديث مدى القدرة الفائقة للبصمة الوراثية في إثبات النسب لأب معين أو نفيه، إذ يقولون: "قد دلت الأبحاث الطبية التجريبية على أن نسبة النجاح في إثبات النسب أو نفيه عن طريق معرفة البصمات

(١) الأروادي محمد أنيس، محاضرة بعنوان: البصمة الوراثية، جامعة بيروت الإسلامية- لبنان، http://www.ahl-alquran.com/arabic/printpage.php?doc_type=1&doc_id=6982.

(٢) السبيل عمر بن محمد، البصمة الوراثية ومدى مشروعية استخدامها في النسب والجناية ص١٤.

الوراثية يصل في حالة النفي إلى حد القطع أي بنسبة ١٠٠٪، أما في حالة الإثبات فإنه يصل إلى قريب من القطع، وذلك بنسبة ٩٩٪ تقريبًا"[١].

ومن هذا المنطلق اختلف الفقهاء المعاصرون في الاعتماد على البصمة الوراثية في النسب إثباتًا ونفيًا، فمنهم من ردها مطلقًا ولم يعتبرها، ومنهم من توسع في الاعتماد عليها إثباتًا ونفيًا، فذهب "إلى جواز الأخذ بالبصمة الوراثية والاكتفاء بها عن اللعان، إذا دلت نتائجها على انتفاء النسب بين الزوج والمولود على فراشه، معللين لذلك: بأن الزوج إنما يلجأ إلى اللعان لنفي النسب عند فقد من يشهد له بما رمى به زوجته، وحيث إن الفحص من خلال البصمة الوراثية قد يدل على صحة قول الزوج، فإنها تكون بمثابة الشهود التي تدل على صدق الزوج فيما يدعيه على زوجته في حال ثبوت انتفاء النسب بين الزوج والمولود على فراشه من خلال نتائج البصمة الوراثية"[٢]، ويستدلون على مشروعة العمل بالبصمة الوراثية قياسًا على القافة التي جاء الشرع بمشروعية العمل بها، يقول أحد الأطباء: "كل ما يمكن أن تفعله القافة يمكن للبصمة الوراثية أن تقوم به، وبدقة متناهية"[٣].

وفي المقابل نجد بعض الفقهاء لا يتوسع في العمل بالبصمة الوراثية، وإنما حدد لها مجالات معينة يمكن الاستعانة بها، فلا يجوز استخدامها في نفي الولد الثابت بالفراش، قال محمد الأشقر: "إنه لن يكون مقبولاً شرعًا استخدام الهندسة الوراثية، والبصمة الوراثية لإبطال الأبوة، التي ثبتت بطريق شرعي صحيح من الطرق التي تقدم بيانها، ولكن مجال العمل بالبصمة الوراثية سيكون في إثبات أو نفي أبوة لم تثبت بطريق شرعي صحيح"[٤].

(١) السابق ص١٢: ١٣.
(٢) السابق ص٤٢.
(٣) السابق ص٤٦: ٤٧.
(٤) الأشقر عمر، إثبات النسب بالصمة الوراثية، ضمن البحوث المقدمة للندوة الفقهية الحادية عشرة من أعمال المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية ١٤١٩هـ ٤٥٤.

رأي المجمع الفقهي الإسلامي في استخدام البصمة الوراثية المنعقد بمكة المكرمة في الفترة من ٢١-٢٦/١٠/١٤٢٢هـ

قرر المجمع في قراره السابع: بشأن البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها:

أولًا: لا مانع شرعًا من الاعتماد على البصمة الوراثية في التحقيق الجنائي واعتبارها وسيلة إثبات في الجرائم التي ليس فيها حد شرعي ولا قصاص لخبر (ادرؤوا الحدود بالشبهات)، وذلك يحقق العدالة والأمن للمجتمع، ويؤدي إلى نيل المجرم عقابه وتبرئة المتهم، وهذا مقصد مهم من مقاصد الشريعة.

ثانيًا: إن استعمال البصمة الوراثية في مجال النسب لابد أن يحاط بمنتهى الحذر والحيطة والسرية، ولذلك لابد أن تقدم النصوص والقواعد الشرعية على البصمة الوراثية.

ثالثًا: لا يجوز شرعًا الاعتماد على البصمة الوراثية في نفي النسب، ولا يجوز تقديمها على اللعان بسورة النور.

رابعًا: لا يجوز استخدام البصمة الوراثية بقصد التأكد من صحة الأنساب الثابتة شرعًا، ويجب على الجهات المختصة منعه وفرض العقوبات الزاجرة، لأن في ذلك المنع حماية لأعراض الناس وصونًا لأنسابهم.

خامسًا: يجوز الاعتماد على البصمة الوراثية في مجال إثبات النسب في الحالات الآتية:

أ. حالات التنازع على مجهول النسب بمختلف صور التنازع التي ذكرها الفقهاء سواءً كان التنازع على مجهول النسب بسبب انتفاء الأدلة أو تساويها، أم كان بسبب الاشتراك في وطء الشبهة ونحوه.

ب. حالات الاشتباه في المواليد في المستشفيات، ومراكز رعاية الأطفال ونحوها، وكذا الاشتباه في أطفال الأنابيب.

ج. حالات ضياع الأطفال واختلاطهم، بسبب الحوادث أو الكوارث أو الحروب وتعذر معرفة أهلهم، أو وجود جثث لم يمكن التعرف على هويتها، أو بقصد التحقق من هويات أسرى الحروب والمفقودين.

سادسًا: لا يجوز بيع الجينوم البشري لجنس أو لشعب أو لفرد، لأي غرض، كما لا تجوز هبتها لأي جهة لما يترتب على بيعها أو هبتها من مفاسد.

سابعًا: يوصي المجمع الفقهي بما يأتي:

أ. أن تمنع الدولة إجراء الفحص الخاص بالبصمة الوراثية إلا بطلب من القضاء، وأن يكون في مختبرات للجهات المختصة، وأن تمنع القطاع الخاص الهادف للربح من مزاولة هذا الفحص، لما يترتب على ذلك من الأخطار الكبرى.

ب. تكوين لجنة خاصة بالبصمة الوراثية في كل دولة، يشترك فيها المتخصصون الشرعيون والأطباء والإداريون، وتكون مهمتها الإشراف على نتائج البصمة الوراثية واعتماد نتائجها.

ج. أن توضع آلية دقيقة لمنع الانتحال والغش، ومنع التلوث، وكل ما يتعلق بالجهد البشري في حقل مختبرات البصمة الوراثية، حتى تكون النتائج مطابقة للواقع، وأن يتم التأكد من دقة المختبرات، وأن يكون عدد المورثات (الجينات المستعملة للفحص) بالقدر الذي يراه المختصون ضروريًّا دفعًا للشك[١].

(١) رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، الدورة السادسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة، في المدة من ٢١-٢٦/١٠/١٤٢٢هـ الذي يوافقه من ٥-١٠/١/٢٠٠٢م، القرار رقم: ٩٥ (١٦/٧)، جمع وترتيب: جميل أبو سارة ١/٩٥.

رأي الباحث في المسألة:

لعله من خلال العرض السابق تبين لنا أهمية البصمة الوراثية في إثبات النسب ونفيه، وأنها أقوى في رأي الباحث من القافة، وكذلك أهميتها في المجال الجنائي من حيث إثبات الجرائم ونفيها، والباحث يؤيد رأي المجمع الفقهي الإسلامي تمامًا في أن الأخذ بالبصمة الوراثية في النسب إثباتًا ونفيًا مقيد بحالات التنازع والاشتباه كما جاء في القرار، فلا يستخدم هذا التحليل دون الحاجة إليه أو لمجرد الشك والخيالات لدى الأزواج، هذا من جهة أن الأصل الولد للفراش، كما قال النبي ﷺ[1]، كما أنه لا يلغي العمل بالبصمة الوراثية حكم اللعان، وذلك للأسباب الآتية:

أولًا: الفراش وكذلك اللعان من الأحكام الشرعية الثابتة بالنصوص القرآنية والسنة النبوية الصحيحة، فهي أصل في الحكم القياسي، وغيرها من الوسائل فرع عليها، فلا يعمل بالفرع ويهمل الأصل.

ثانيًا: المقاصد الشرعية في الستر والحفاظ على العرض أقوى من المقاصد من إثبات النسب أو نفيه، ولعل هذا المعنى يتضح جليًا في حديث اللعان، والذي وصف فيه النبي ﷺ المولود وصفًا دقيقًا قبل مولده حال كونه للزوج أو المتهم بالزنا، فقال: «أَبْصِرُوهَا، فَإِنْ جَاءَتْ بِهِ أَكْحَلَ العَيْنَيْنِ[2]، سَابِغَ الأَلْيَتَيْنِ[3]، خَدَلَّجَ السَّاقَيْنِ[4]، فَهُوَ لِشَرِيكِ ابْنِ سَحْمَاءَ، فَجَاءَتْ بِهِ كَذَلِكَ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: لَوْلاَ مَا مَضَى مِنْ كِتَابِ اللَّهِ لَكَانَ لِي وَلَهَا شَأْنٌ»[5]، وفي قصة عويمر العجلاني قال ﷺ:

(١) أخرجه البخاري ك/البيوع ب/تَفْسِيرِ المُشَبَّهَاتِ ٣/٥٤، ومسلم ك/الرضاع ب/الْوَلَدُ لِلْفِرَاشِ، وَتَوَقِّي الشُّبُهَاتِ ٢/١٠٨٠.

(٢) أَكْحَلَ الْعَيْنَيْنِ: أَي الَّذِي يَعْلُو جُفُونَ عَيْنَيْهِ سَوَادٌ مِثْلُ الْكُحْلِ مِنْ غَيْرِ اكْتِحَالٍ، العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود ٦/٣٤٢.

(٣) سَابِغ الأَلْيَتَيْن: أَيْ عَظِيمهمَا، العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود ٦/٣٤٣.

(٤) خَدَلَّجَ السَّاقَيْنِ: عظيمُهما، ويُروى: خدل السَّاقَيْن، أي: الممتلئ السَّاق، المكتنز اللَّحْم، البغوي، شرح السنة، الناشر: المكتب الإسلامي - دمشق، بيروت ٩/٢٦٠.

(٥) أخرجه البخاري ك/التفسير ب/ ﴿وَيَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ۝٨﴾ [النور:٨] ٦/١٠٠، ومسلم ك/الطلاق ب/انْقِضَاءِ عِدَّةِ الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا، وَغَيْرِهَا بِوَضْعِ الْحَمْلِ ٢/١١٣٤.

«انْظُرُوا فَإِنْ جَاءَتْ بِهِ أَسْحَمَ[1]، أَدْعَجَ العَيْنَيْنِ[2]، عَظِيمَ الأَلْيَتَيْنِ، خَدَلَّجَ السَّاقَيْنِ، فَلاَ أَحْسِبُ عُوَيْمِرًا إِلَّا قَدْ صَدَقَ عَلَيْهَا، وَإِنْ جَاءَتْ بِهِ أُحَيْمِرَ كَأَنَّهُ وَحَرَةٌ[3]، فَلاَ أَحْسِبُ عُوَيْمِرًا إِلَّا قَدْ كَذَبَ عَلَيْهَا، فَجَاءَتْ بِهِ عَلَى النَّعْتِ الَّذِي نَعَتَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ تَصْدِيقِ عُوَيْمِرٍ، فَكَانَ بَعْدُ يُنْسَبُ إِلَى أُمِّهِ»[4]، وفي كلا الحالتين: حالة هلال بن أمية وحالة عويمر العجلاني جاء المولود بالوصف الذي نسب للزاني، وبرغم ذلك لم يأمر النبي ﷺ بإقامة الحد عليهما سترًا لهما وحفظًا لعرض المسلمين، ووقوفًا عند النص القرآني وإعماله دون إبطاله، وهذا جاء صريحًا في قوله ﷺ: «لَوْلاَ مَا مَضَى مِنْ كِتَابِ اللَّهِ لَكَانَ لِي وَلَهَا شَأْنٌ»، أي أنه كان سيقيم عليها الحد[5].

ثالثًا: أن الحكم بالقطع في مثل هذه الأمور سيؤدي إلى نتائج أخرى متعلقة بأرواح الناس، فليس من المصلحة النظر إلى جهة دون الأخرى، إذ لو قطعنا بهذه البصمة الوراثية في كل قضايا النسب، ربما تحصل من ذلك مصلحة المولود في النسب، لكن في سبيل ذلك سيقام الحد على المرأة والرجل الذي نسب إليه الولد إذا لم يكن بينهما فراش شرعي، وقد يكون الرجم لهما أو لأحدهما، ناهيك عن المعرة التي ستلحق بهما وبأهلهما بل وهذا المولود الجديد، فهل نسبه إلى رجل بالزنا سيكون أمرًا مشرفًا له بعد ذلك؟!

رابعًا: مع إيمان الباحث الكبير في قوة البصمة الوراثية في إثبات النسب

(١) أسحم: أي أسود كلون الغراب، ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح ١٦/ ٦٣٦.
(٢) أَدْعَجَ العَيْنَيْنِ: شديد سواد الحدقة، السابق نفسه.
(٣) أُحَيْمِرَ كَأَنَّهُ وَحَرَةٌ: الأبيض فيه حمرة، السابق نفسه.
(٤) أخرجه البخاري ك/التفسير ب/ قَوْله ﷻ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ ۙ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ۝٦﴾ [النور] ٦/٩٩، ومسلم ك/الطلاق ب/انْقِضَاءِ عِدَّةِ الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا، وَغَيْرِهَا بِوَضْعِ الْحَمْلِ ٢/١١٢٩.
(٥) العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود ٦/٣٤٣.

ونفيه كآلية علمية حقيقية، إلا أن الخطأ البشري في العمل أو إجراء التحليل أو الوصول إلى نتيجة وارد وصحيح ومتحقق ليس في هذا التحليل بل في كل التحاليل الطبية، إذن لا نستطيع أن نجزم بأن النتيجة في كل حالة بعينها ١٠٠٪، فقد يُجرى التحليل مرة أخرى ويأتي بنتيجة أخرى، فعامل الخطأ البشري في مثل هذه الحالات لابد أن يعتبر، والأصل درء الحدود بالشبهات، قال رسول الله ﷺ: «ادْرَءُوا الحُدُودَ عَنِ المُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ، فَإِنْ كَانَ لَهُ مَخْرَجٌ فَخَلُّوا سَبِيلَهُ، فَإِنَّ الإِمَامَ أَنْ يُخْطِئَ فِي العَفْوِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يُخْطِئَ فِي العُقُوبَةِ»[1].

ملامح التجديد في المسألة:

من الواضح أن البصمة الوراثية من المستجدات التي طرأت على حياتنا، من هنا جاءت دراسة الفقهاء في إمكانية الاستفادة منها في مجال النسب، وفي المجال الجنائي، وهذه الاجتهادات انبثقت من خلال النصوص والقواعد الشرعية، وجاءت بعضها منضبطة مع هذه القواعد والمقاصد، وهذا يدل على تواكب الفقهاء والمجامع الفقهية مع كل جديد مفيد، وهذا من التجديد المنشود الذي يحقق المصالح، ولا يتنافى مع القواعد والمقاصد.

سادسًا: قتل الرحمة:

الحكم على الشيء فرع عن تصوره، كما يقول الأصوليون[2]، فلابد من الوقوف أولًا عند ماهية قتل الرحمة ومقاصده، ثم عرضها على المقاصد والقواعد الشرعية للوصول إلى الحكم الشرعي المنضبط لهذه القضية المهمة، والتي استجدت واحتاجت من الفقهاء على المستوى الفردي أو الجماعي أن يدلوا بدلوهم فيها، وهذا ما كان ولله الحمد.

(١) أخرجه الترمذي، سنن الترمذي ٨٥/٣، البيهقي أحمد بن الحسين، السنن الصغير ٣٠٢/٣، الحاكم، المستدرك على الصحيحين ٤٢٦/٤، وضعفه الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة ٢٢٢/٥.

(٢) السبكي تاج الدين عبدالوهاب بن تقي الدين، الأشباه والنظائر ٢/ ٣٨٥.

قال أبوغدة حسن عبدالغني عن مفهوم قتل الرحمة: "قتل الرحمة هو: إنهاء حياة مريض لا يُرجَى شفاؤه من آلامه المبرحة بدواعي الإشفاق عليه، سواء كان هذا بطلب المريض أو أهله، أو بإرادة منفردة من الطبيب أو الممرض أو غيره، وسواء كان الإنهاء بفعل إيجابي أو بفعل سلبي"(١).

قسم القانونيون قتل الرحمة إلى نوعين هما:

١. قتل الرحمة الإيجابي: ما يقوم فيه الطبيب المسؤول عن علاج المريض الميؤوس من شفائه بناء على طلبه الواضح المتكرر بإنهاءحياته، وآلية ذلك هي: إعطاؤه حقنة تحتوي على جرعة كبيرة من مادة مخدرة تؤدي إلى وفاته، ومثال هذه الصورة: مريض مصاب بالسرطان يعاني من الألم الشديد، ويرى الطبيب أنه ميت لا محالة، فيقوم بإعطائه جرعة عالية من علاج قاتل للألم مما يودي بوفاته.

٢. قتل الرحمة السلبي: وذلك بالامتناع عن الفعل، ويكون بامتناع الطبيب أو غيره عن إعطاء المريض العلاج اللازم، أو منع توصيل أجهزة الإنعاش الصناعي للمريض الذي هو بحاجة إليها للإبقاء على حياته، مما يرتِّب على ذلك مضاعفات خطيرة تودي وتعجِّل بإنهاء حياة المريض(٢).

ولابد من ملاحظة أن فكرة قتل الرحمة أول ما ظهرت في البلاد الغربية غير الإسلامية، "ففي سنة ١٩٣٦م طالبت جمعية في إنجلترا (القتل بدافع الرحمة)؛ طالبت السلطات بإباحة الإجهاز على المريض الميؤوس من شفائه، وفي سنة ١٩٣٨م طالبت جمعية أخرى في أمريكا السلطة بالطلب نفسه، ولكنها فشلت في ذلك، ولم تحظ بالموافقة على طلبها"(٣).

---

(١) أبوغدة حسن عبدالغني، فتوى شرعية: http://fiqh.islammessage.com/NewsDetails.aspx?id=9872

(٢) السابق نفسه، حمزة عبدالكريم حماد، قتل الرحمة رؤية فقهية مقاصدية قانونية، دراسات، علوم الشريعة والقانون، المجّلد ٣٤، العدد: ٢ لسنة: ٢٠٠٧م- الجامعة الأردنية ص٣٩٦: ٣٩٧.

(٣) الخادمي نور الدين بن مختار، قتل الرحمة وإيقاف العلاج عن المريض الميؤوس من برئه حكمه ومدركاته، رابطة العالم الإسلامي- المجمع الفقهي الإسلامي، الدورة: ٢٢، مكة المكرمة ص٨.

وانطلقت هذه القضية من خلال مقصد مهم وهو إراحة المريض من آلامه الشديدة من باب العطف والشفقة على هذا المريض، وارتكزت لديهم على أن الأصل حرية الإنسان في نفسه وأعضائه، ثم على تقارير الأطباء الخبراء بمدى احتمالية الشفاء لهذا المريض من هذا المرض، فإن كانت الآلام متضاعفة لا يتحملها المريض، والمرض ميؤوس من شفائه، والتكلفة في العلاج باهظة، رأوا أن الأفضل التخلص من ذلك كله بقتل الرحمة، وقد جاءت القوانيين معارضة لهذا الأمر، ثم جاءت بعض القوانين الغربية كالقانون الإنجليزي والقانون الهولندي بأن قتل الرحمة أمر شخصي يخصُّ الفرد نفسه دون غيره، ويمكن له أن يطلب إيقاعه به بموجب سلطانه على ذاته ورضاه بوقوع (الجريمة) عليه، بشروط عديدة محددة، وجرمت بعض القوانين العربية كالقانون الأردني قتل الرحمة، إلا أنها لم تعتبر القصاص فيه[1].

اجتهادات الفقهاء في قتل الرحمة ورأي الباحث في المسألة:

جاءت الأبحاث والفتاوى المتعددة لكثير من الفقهاء والباحثين الإسلاميين بتحريم قتل الرحمة الإيجابي[2]، واعتباره نوعًا من الاعتداء على النفس البشرية بغير حق، وذلك من منطلق عموم الآيات والأحاديث الصحيحة المحرمة للقتل بغير حق، ومنها:

١. قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾ [الإسراء:٣٣].

٢. قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾ ﴾ [النساء:٩٣].

---

(١) أبوغدة حسن عبدالغني، فتوى شرعية، http://fiqh.islammessage.com/NewsDetails.aspx?id =9872، الخادمي نور الدين بن مختار، قتل الرحمة وإيقاف العلاج عن المريض الميؤوس من برئه حكمه ومدركاته ص٨: ٩، حمزة عبدالكريم حماد، قتل الرحمة رؤية فقهية مقاصدية قانونية ص٣٩٨.

(٢) الخادمي نور الدين بن مختار، قتل الرحمة وإيقاف العلاج عن المريض الميؤوس من برئه حكمه ومدركاته ص١٢، حمزة عبدالكريم حماد، قتل الرحمة رؤية فقهية مقاصدية قانونية ص٣٩٧، أبوغدة حسن عبدالغني، فتوى شرعية، http://fiqh.islammessage.com/NewsDetails.aspx?id=9872

٣. قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدۡعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقۡتُلُونَ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ وَلَا يَزۡنُونَۚ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ يَلۡقَ أَثَامٗا ٦٨﴾ [الفرقان:٦٨].

٤. قول النبي ﷺ: «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِم، يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه وَأَنِّي رَسُولُ اللَّه، إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ: النَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالثَّيِّبُ الزَّانِي، وَالمَارِقُ مِنَ الدِّينِ التَّارِكُ لِلْجَمَاعَةِ»[(١)].

٥. قوله ﷺ: «لَنْ يَزَالَ المُؤْمِنُ فِي فُسْحَةٍ مِنْ دِينِهِ، مَا لَمْ يُصِبْ دَمًا حَرَامًا»[(٢)].

دلت هذه النصوص وغيرها على تحريم قتل النفس عمدًا من غير سبب مشروع، وقد أجرى العلماء هذه النصوص على قتل الرحمة، وأما القول بأن هذا من باب القضاء على الآلام الشديدة التي يشعر بها المريض، فهذه مصلحة ملغاة، بل الواجب على المسلم أن يصبر ويحتسب، وهو مأجور بمشيئة الله ﷻ، أما إن جزع ولم يتحمل وتخلص من نفسه أو أمر من يفعل ذلك فهذا حرام شرعًا، وهو من قبيل الانتحار المنهي عنه، بل وموجب للنار، وليس أدل على ذلك من حديث سَهْلِ بْنِ سَعْد، قَالَ: التَقَى النَّبِيُّ ﷺ وَالمُشْرِكُونَ فِي بَعْضِ مَغَازِيه، فَاقْتَتَلُوا، فَمَالَ كُلُّ قَوْمٍ إِلَى عَسْكَرِهِمْ، وَفِي المُسْلِمِينَ رَجُلٌ لَا يَدَعُ مِنَ المُشْرِكِينَ شَاذَّةً وَلَا فَاذَّةً إِلَّا اتَّبَعَهَا فَضَرَبَهَا بِسَيْفِه، فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّه، مَا أَجْزَأَ أَحَدٌ مَا أَجْزَأَ فُلَانٌ، فَقَالَ: «إِنَّهُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ»، فَقَالُوا: أَيُّنَا مِنْ أَهْلِ الجَنَّة، إِنْ كَانَ هَذَا مِنْ أَهْلِ النَّارِ؟ فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ القَوْمِ: لَأَتَّبِعَنَّهُ، فَإِذَا أَسْرَعَ وَأَبْطَأَ كُنْتُ مَعَهُ، حَتَّى جُرِحَ، فَاسْتَعْجَلَ

(١) أخرجه البخاري ك/الديات ب/قَوْلِ اللَّه تَعَالَى: ﴿أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ وَٱلۡعَيۡنَ بِٱلۡعَيۡنِ وَٱلۡأَنفَ بِٱلۡأَنفِ وَٱلۡأُذُنَ بِٱلۡأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلۡجُرُوحَ قِصَاصٞۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٞ لَّهُۥۚ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [المائدة:٤٥] ٩/٥، ومسلم ك/القَسَامَةِ وَالمُحَارِبِينَ وَالقِصَاصِ وَالدِّيَاتِ ب/مَا يُبَاحُ به دَمُ المُسْلم ٣/١٣٠٢.

(٢) أخرجه البخاري ك/الديات ب/باب ٩/٢.

المَوْتَ، فَوَضَعَ نصاب سَيْفه بالأَرْض، وَذُبَابُه بَيْنَ ثَدْيَيْه، ثُمَّ تَحَامَلَ عَلَيْه فَقَتَلَ نَفْسَهُ، فَجَاءَ الرَّجُلُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: أَشْهَدُ أَنَّكَ رَسُولُ الله، فَقَالَ: «وَمَا ذَاكَ». فَأَخْبَرَهُ، فَقَالَ: «إِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الجَنَّة، فِيمَا يَبْدُو للنَّاسِ، وَإِنَّهُ لَمِنْ أَهْلِ النَّارِ، وَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ، فِيمَا يَبْدُو للنَّاسِ، وَهُوَ مِنْ أَهْلِ الجَنَّةِ»[١]، دل الحديث على أن من قتل نفسه من شدة ألمه فقد ارتكب محرمًا ووجبت له النار، وهو نص في المسألة، كما أن القول بأن الإنسان حر التصرف في أعضائه فهذا غير مسلم به، إذ إن جسد الإنسان ملك لربه وليس لنفسه، والله ﷻ أعلم.

وقد اختلف العلماء في موجب هذا القتل هل القصاص أم الدية؟ فذهب بعضهم إلى توصيف هذا القتل بالعمد، وفيه العدوان فأوجب القصاص من الطبيب أو من أقدم على فعل هذا، ومنهم من اعتبر القتل عمدًا من غير عدوان ثم أوجبوا على من فعل ذلك الدية[٢]، والبحث أميل إلى هذا التوصيف الأخير، فالقتل عمد لا خلاف في ذلك، لكن نية العدوان غير متحققة، إذ القتل كان بدافع الشفقة والرحمة لا الغل والعدوان، فوجوب الدية هو الأعدل عند التحقق من هذا الدافع، والله ﷻ أعلم.

أما عن قتل الرحمة السلبي بمنع الدواء عن المريض أو امتناعه هو فالأصل فيه التحريم أيضًا، لكن الخلاف بين الفقهاء في مسألة رفع الأجهزة عمن مات إكلينيكيًّا أو دماغيًّا، فأجاز أكثرهم ذلك، فقالوا: "يجوز إيقاف العلاج عن المريض الميؤوس من شفائه برفع أجهزة الإنعاش كأجهزة التنفس الاصطناعي، وذلك وفقًا للشروط المنصوص عليها في فتاوى العلماء وقرارات مجامع الفقه والهيئات الافتائية، ومفادها تعطل جميع وظائف

(١) أخرجه البخاري ك/المغازي بـ/ غَزْوَة خَيْبَرَ ٦/١٣٣، ومسلم ك/الإيمان بـ/ غلظ تَحْرِيم قَتْلِ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ، وَأَنَّ مَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِشَيْءٍ عُذِّبَ بِهِ فِي النَّارِ، وَأَنَّهُ لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا نَفْسٌ مُسْلِمَةٌ ١/١٠٦.

(٢) الخادمي نور الدين بن مختار، قتل الرحمة وإيقاف العلاج عن المريض الميؤوس من برئه حكمه ومدركاته ص٢٠، حمزة عبدالكريم حماد، قتل الرحمة رؤية فقهية مقاصدية قانونية ص٣٩٨.

الدماغ نهائيًّا بحكم الأطباء الاختصاصيين الخبراء الذين قرروا أن هذا التعطيل لا رجعة فيه، وهو الموقف الذي اتخذه مجمع الفقه الإسلامي بجدة الذي ذهب فيه إلى جواز رفع أجهزة الإنعاش المركبة على الشخص الذي قد مات عند تبين إحدى العلامتين اللتين ذكرتا في نص قراره"(١)، والعلامتان اللتان ذكرتا في نص قرار مجمع الفقه الإسلامي هما:

١. إذا توقف قلبه وتنفسه توقفًا تامًّا، وحكم الأطباء بأن هذا التوقف لا رجعة فيه.

٢. إذا تعطلت جميع وظائف دماغه تعطلًا نهائيًّا، وحكم الأطباء الاختصاصيون الخبراء بأن هذا التعطل لا رجعة فيه، وأخذ دماغه في التحلل(٢).

وجه التجديد في المسألة:

يبدو من خلال استعراضنا للمسألة ما طرأ من تجديد من الناحية الفقهية فيها، ويتمثل ذلك في عدة أمور مهمة هي:

١. بيان الحكم الشرعي فيما هو معروف بالقتل الرحيم أو قتل الرحمة، وهو من المستجدات.

٢. وضع الضوابط الشرعية الخاصة برفع أجهزة التنفس الصناعي لمن تحقق موته الدماغي.

٣. توسيع مفهوم الموت شرعًا، والاستفادة من خبرة الأطباء الثقات في ذلك.

٤. إزالة الشبهات التي أثارها القائلون بإباحة قتل الرحمة قانونًا.

(١) الخادمي نور الدين بن مختار، قتل الرحمة وإيقاف العلاج عن المريض الميؤوس من برئه حكمه ومدركاته ص٢٥.

(٢) مجمع الفقه الإسلامي الدولي، http://www.fiqhacademy.org.sa/qrarat/3-5.htm .

٥. ضبط الوصف الفقهي لمرتكب هذه الجريمة بأنه قتل عمد لا عدوان فيه، ويستوجب الدية على الراجح من كلام الفقهاء.

سابعًا: إجهاض الجنين المشوه:

لم تكن هذه القضية معروفة من ذي قبل؛ لأنه كان يصعب التعرف على تشوهات الجنين قبل مولده، ومع تقدم العلم وظهور أنواع مختلفة من الأشعة والتحاليل تمكن الأطباء من معرفة الأمراض والتشوهات والعيوب في الجنين منذ شهوره الأولى، ولما كانت بعض الأمراض لا يعرف لها علاج، ولا يرجى لها شفاء، مثل: التخلف العقلي، وسرطان الدم (اللوكيميا)، وصغر الرأس، وعيوب القلب...إلخ[١]، من هنا نشأت فكرة التخلص من هذا الجنين قبل مولده رحمة به من الآلام والمعاناة التي سيعانيها لو عاش بهذه العيوب والتشوهات، وكذا رحمة للأسرة من الضرر المادي والنفسي الذي يلحق بها جراء هذه العيوب.

والفقهاء نظروا إلى هذه القضية من خلال المنطلق الشرعي لها، كما راعوا هذه المقاصد السالف ذكرها، وقد بنى المجتهدون في هذه المسألة على ما ذكره الفقهاء القدامى من جواز إجهاض الجنين في الأربعين يومًا الأولى أو الشهور الأربعة الأولى من الحمل للضرورة على اختلاف بين المذهب في تقدير مدة الإباحة، ووجه ذلك من الدليل، قال ابن نجيم الحنفي: "يُبَاحُ لَهَا أَنْ تُعَالِجَ فِي اسْتِنْزَالِ الدَّمِ مَا دَامَ الْحَمْلُ مُضْغَةً أَوْ عَلَقَةً وَلَمْ يُخْلَقْ لَهُ عُضْوٌ، وَقَدَّرُوا تِلْكَ الْمُدَّةَ بِمِئَةٍ وَعِشْرِينَ يَوْمًا، وَإِنَّمَا أَبَاحُوا ذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِآدَمِيٍّ"[٢]، يستفاد من النص أن الحنفية يبيحون الإجهاض عند الضرورة قبل إتمام الشهور الأربعة الأولى من الحمل.

(١) الكيلاني جمال أحمد زيد، حكم إجهاض الجنين المشوه في الفقه الإسلامي، مجلة جامعة الأقصى- غزة- سلسلة العلوم الإنسانية ص٢٣: ٢٤.

(٢) ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق ٢٣٠/١.

وقال الحطاب المالكي: "وَأَمَّا التَّسَبُّبُ فِي إِسْقَاطِ الْمَاءِ قَبْلَ أَرْبَعِينَ يَوْمًا مِنَ الْوَطْءِ، فَقَالَ اللَّخْمِيُّ: جَائِزٌ، وَقَالَ ابْنُ الْعَرَبِيِّ فِي الْقَبَسِ: لَا يَجُوزُ بِاتِّفَاقٍ. وَحَكَى عِيَاضٌ فِي الْإِكْمَالِ قَوْلَيْنِ فِي ذَلِكَ لِلْعُلَمَاءِ، وَظَاهِرُهُ أَنَّهُمَا خَارِجَ الْمَذْهَبِ انْتَهَى"[(١)]، يستفاد من النص أن المالكية يجيزون الإجهاض أيضًا عند الضرورة في خلال الأربعين يومًا الأولى من الحمل.

قال ابن حجر الهيتمي الشافعي: "اخْتَلَفُوا فِي التَّسَبُّبِ لِإِسْقَاطِ مَا لَمْ يَصِلْ لِحَدِّ نَفْخِ الرُّوحِ فِيهِ، وَهُوَ مِئَةٌ وَعِشْرُونَ يَوْمًا، وَالَّذِي يُتَّجَهُ وِفَاقًا لِابْنِ الْعِمَادِ وَغَيْرِهِ الْحُرْمَةُ، وَلَا يُشْكِلُ عَلَيْهِ جَوَازُ الْعَزْلِ لِوُضُوحِ الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا بِأَنَّ الْمَنِيَّ حَالَ نُزُولِهِ مَحْضُ جَمَادٍ لَمْ يَتَهَيَّأْ لِلْحَيَاةِ بِوَجْهٍ بِخِلَافِهِ بَعْدَ اسْتِقْرَارِهِ فِي الرَّحِمِ وَأَخْذِهِ فِي مَبَادِئِ التَّخَلُّقِ وَيُعْرَفُ ذَلِكَ بِالْأَمَارَاتِ، وَفِي حَدِيثِ مُسْلِمٍ «أَنَّهُ يَكُونُ بَعْدَ اثْنَتَيْنِ وَأَرْبَعِينَ لَيْلَةً» أَيْ ابْتِدَاؤُهُ"[(٢)]، يفهم من كلام الهيتمي تحريم الإجهاض بعد تخلق الجنين، وحددوا ذلك باثنتين وأربعين ليلة على اختلاف بينهم في ذلك.

وقال المرداوي الحنبلي: "يَجُوزُ شُرْبُ دَوَاءٍ لِإِسْقَاطِ نُطْفَةٍ، ذَكَرَهُ فِي الْوَجِيزِ، وَقَدَّمَهُ فِي الْفُرُوعِ، وَقَالَ ابْنُ الْجَوْزِيِّ فِي أَحْكَامِ النِّسَاءِ: يَحْرُمُ، وَقَالَ فِي الْفُرُوعِ: وَظَاهِرُ كَلَامِ ابْنِ عَقِيلٍ فِي الْفُنُونِ: أَنَّهُ يَجُوزُ إِسْقَاطُهُ قَبْلَ أَنْ يُنْفَخَ فِيهِ الرُّوحُ، قَالَ: وَلَهُ وَجْهٌ"[(٣)]، يستفاد من النص اختلاف الآراء في المذهب الحنبلي، والظاهر لديهم جواز الإسقاط في طور النطفة.

يتحصل لدينا من عرض آراء المذاهب السنية الأربعة المشهورة أن الظاهر لديهم هو جواز الإجهاض لضرورة إما قبل إتمام الأربعين الأولى

(١) الحطاب شمس الدين أبو عبدالله محمد بن محمد بن عبدالرحمن، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل ٣/ ٤٧٧.

(٢) ابن حجر الهيتمي أحمد بن محمد بن علي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج ٢٤١/٨.

(٣) المرداوي علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف ٣٨٦/١.

من الحمل، وهي طور تكوين النطفة، أو قبل إتمام مئة وعشرين يومًا قبل نفخ الروح في الجنين بعد تخلقه، واستدلوا على ذلك بالأدلة الآتية:

١. عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّه أَرْبَعِينَ يَوْمًا، ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَبْعَثُ الله مَلَكًا فَيُؤْمَرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ، وَيُقَالُ لَهُ: اكْتُبْ عَمَلَهُ، وَرِزْقَهُ، وَأَجَلَهُ، وَشَقِيٌّ أَوْ سَعِيدٌ، ثُمَّ يُنْفَخُ فِيهِ الرُّوحُ»[١]، من اعتبر الأربعين يومًا في جواز الإجهاض قال: قبل التخلق في طور النطفة، ومن اعتبر المئة وعشرين يومًا قال: قبل نفخ الروح.

٢. عن حُذَيْفَةُ بْنُ أَسِيدٍ الْغِفَارِيُّ قال: قال رسول الله ﷺ: «إِذَا مَرَّ بِالنُّطْفَةِ ثِنْتَانِ وَأَرْبَعُونَ لَيْلَةً، بَعَثَ اللهُ إِلَيْهَا مَلَكًا، فَصَوَّرَهَا وَخَلَقَ سَمْعَهَا وَبَصَرَهَا وَجِلْدَهَا وَلَحْمَهَا وَعِظَامَهَا، ثُمَّ قَالَ: يَا رَبِّ أَذَكَرٌ أَمْ أُنْثَى؟ فَيَقْضِي رَبُّكَ مَا شَاءَ، وَيَكْتُبُ الْمَلَكُ، ثُمَّ يَقُولُ: يَا رَبِّ أَجَلُهُ، فَيَقُولُ رَبُّكَ مَا شَاءَ، وَيَكْتُبُ الْمَلَكُ، ثُمَّ يَقُولُ: يَا رَبِّ رِزْقُهُ، فَيَقْضِي رَبُّكَ مَا شَاءَ، وَيَكْتُبُ الْمَلَكُ، ثُمَّ يَخْرُجُ الْمَلَكُ بِالصَّحِيفَةِ فِي يَدِهِ، فَلَا يَزِيدُ عَلَى مَا أُمِرَ وَلَا يَنْقُصُ»[٢]، يستفاد من الحديث أن طور التخلق بعد النطفة يكون بمضي ثِنْتَيْنِ وَأَرْبَعِينَ لَيْلَةً وهو الوقت الذي يجوز قبله الإجهاض.

٣. قالوا: قبل التخلق ونفخ الروح ليس الجنين آدميًا، فهو أشبه بالجماد يجوز التخلص منه.

من خلال أقوال الفقهاء القدامى وأدلتهم ذهبت المجامع الفقهية وفقهاء

(١) أخرجه البخاري ك/بدء الخلق ب/ ذكر الملائكة ٤/ ١١١، ومسلم ك/القدر ب/كَيْفِيَّة خَلْقِ الْآدَمِيِّ فِي بَطْنِ أُمِّه وَكِتَابَة رِزْقه وَأَجَله وَعَمَله وَشَقَاوَته وَسَعَادَته ٤/ ٢٠٣٦.

(٢) أخرجه مسلم ك/القدر ب/كَيْفِيَّة خَلْقِ الْآدَمِيِّ فِي بَطْنِ أُمِّه وَكِتَابَة رِزْقِه وَأَجَلِه وَعَمَلِه وَشَقَاوَتِه وَسَعَادَتِه ٤/ ٢٠٣٧.

العصر إلى جواز إسقاط الجنين المشوه قبل نفخ الروح فيه أي قبل إتمام الجنين مئة وعشرين يومًا، أما بعد التخليق ونفخ الروح فلا يجوز الإجهاض إلا إذا تحقق الضرر على الأم من ترك هذا الجنين(١).

رأي الباحث في المسألة:

الباحث يميل إلى ما ذهب إليه الفقهاء قديمًا وحديثًا من جواز الإجهاض للجنين المشوه قبل نفخ الروح، أي قبل تمام مئة وعشرين يومًا، ويفضل أن يكون ذلك في الأربعين يومًا الأولى من الحمل، ولا يجوز الإجهاض بعد الأربعة أشهر الأولى إلا إذا كان الضرر محققًا على الأم من ترك هذا الجنين؛ وذلك للأسباب الآتية:

١. إذا أكمل الجنين مئة وعشرين يومًا من الحمل نفخ فيه الروح، كما أخبر النبي ﷺ وصار نفسًا محترمة لا يجوز قتلها، كما لا يجوز قتل الطفل المشوه بعد الولادة.

٢. هذه المدة كافية جدًّا لمعرفة التشوهات والأمراض الخطيرة للجنين خاصة بعد التقدم العلمي الهائل في عصورنا، إذ يمكن للأطباء اكتشاف ذلك مبكرًا، يقول محمد البار: "إن معظم تشوهات الأجنة تحدث في مرحلة مبكرة جدًّا من تكوين الجنين، بل إنها تحدث قبل أن يتكون الجنين في معظم الحالات، وذلك أن الخلل قد يكون في النطفة الذكرية أو النطفة الأنثوية أو في النطفة الأمشاج، كما أن الخلل قد يحدث في أثناء تكون الكرة الجرثومية أو في أثناء الانغراز أو التعلق، ومعظم الأجنة التي تصاب في هذه المرحلة المبكرة تسقطها

(١) الكيلاني جمال أحمد زيد، حكم إجهاض الجنين المشوه في الفقه الإسلامي ص٢٦، فريدة زوزو، الإجهاض دراسة فقهية مقاصدية http://fiqh.islammessage.com/NewsDetails.aspx?id=4951، الضويحي أحمد بن عبدالله، القواعد الفقهية الحاكمة لإجهاض الأجنة المشوهة، ندوة تطبيق القواعد الفقهية على المسائل الطبية، إدارة التوعية الدينية بالمديرية العامة للشئون الصحية- الرياض، ٦-٧محرم ١٤٢٩هـ ص١٤: ١٧.

الأرحام حتى قبل أن تعلم المرأة أنها حامل، فقد وجد الباحثون أن ما يقرب من ٦٠٪- ٧٠٪ من حالات الحمل المبكر تجهض، وأن السبب الأساسي لهذا الإجهاض هو خلل في الكروموسومات، وتكون فترة تكون الأعضاء التي تبدأ من الأسبوع الثالث إلى الأسبوع الثامن هي الفترة الحرجة التي تتعرض فيها الأجنة للمؤثرات الخارجية مثل الأشعة أو المواد الكيماوية، ولهذا فإن أخطر التشوهات الخلقية تحدث في الغالب في هذه الفترة، أما التشوهات التي تحدث بعد هذه الفترة تكون أقل خطورة، وكلما تقدم الحمل كلما كانت التشوهات أقل في عددها وأخف في خطورتها"[(١)].

٣. بعد تمام المئة وعشرين يومًا من الحمل، ومع تحقق الضرر على الأم يجوز الإجهاض من باب ارتكاب أخف الضررين، وإن كان من المقرر أن هذه الحالة نادرة ولا يجب التوسع فيها، يقول البار: "ولا أعلم أن هناك من الأمراض ما يجعل هلاك الأم محققًا إذا استمرت في الحمل... إلا حالة واحدة هي تسمم الحمل... ونتيجة للتقدم الطبي الهائل فإن قتل الجنين لإنقاذ الأم يصبح لغوًا لا حاجة له في أغلب الحالات المرضية"[(٢)].

ملامح التجديد في المسألة:

من خلال استعراضنا لإجهاض الأجنة المشوهة تبين لنا أن الفقهاء القدامى تناولوا هذه القضية، وتكاد آراء المعاصرين لا تفارق اجتهادات من سبقهم فيها، إذ معظم الآراء قديمًا وحديثًا تكاد تتفق على جواز الإجهاض قبل إتمام مئة وعشرين يومًا كما سبق بيانه، إلا أن التجديد في المسألة تمثل في:

١. دراسة الأسباب الشرعية والضرورية للإجهاض، وتتمثل في تشوه

(١) البار محمد علي، الجنين المشوه والأمراض الوراثية "الأسباب، العلامات، الأحكام" ص٥١.
(٢) البار محمد علي، خلق الإنسان بين الطب والقرآن ص٤٣٣.

الجنـين تشوهًا يعـوق حياته بعد المولـد من الناحيـة الفسيولوجية والسيكلوجية.

٢. بيان اتفاق العلم مع الشريعة في حتمية أو استحسان الإجهاض المبكر في الطور الأول من الحمل، مما يكشف عن تلازم العلم والشريعة الإسلامية مما يزيد من اليقين في هذه الشريعة الربانية التي جاءت بما فيه المصلحة للعباد ظهرت لهم أم لم تظهر.

٣. التضحية بالجنين المشوه حال التحقق من الخطر على الأم مسألة لم يتعرض لها السابقون، وإنما اجتهد فيه المعاصرون حسب المستجدات العلمية التي أبانت لهم ذلك، بل استطاع الخبراء من علماء الطب تحديد الأمراض التي تمثل هذا الخطر الحقيقي على الأم.

المطلب الثاني
نماذج للنوازل المنحرفة عن ضوابط التجديد في الشريعة:

أولًا: تحديد يوم عرفة:

من مناسك الحج وأركانه العظمى الوقوف بعرفة، ودليله حديث عبدالرَّحْمَنِ بْنِ يَعْمَرَ، قَالَ: شَهِدْتُ رَسُولَ اللَّه ﷺ فَأَتَاهُ نَاسٌ، فَسَأَلُوهُ عَنِ الْحَجِّ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّه ﷺ: «الْحَجُّ عَرَفَةُ، فَمَنْ أَدْرَكَ لَيْلَةَ عَرَفَةَ قَبْلَ طُلُوعِ الْفَجْرِ مِنْ لَيْلَةِ جَمْعٍ، فَقَدْ تَمَّ حَجُّهُ»(١)، وقد أجمع الفقهاء سلفًا وخلفًا على أن زمن الوقوف بعرفة يوم التاسع من ذي الحجة، وقد شذ بعض الناس عن هذا الإجماع، وادعى جواز الوقوف بعرفة في غير يوم التاسع، واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ﴾ [البقرة:١٩٧]، قال: دلت الآية

(١) أخرجه أبو داود ٣/٣٢٠، الترمذي ٢/٢٢٩، والنسائي ٥/٢٥٦، ابن ماجه ٢/١٠٠٣، وصححه الألباني، صحيح الجامع الصغير وزياداته ١/٦٠٦.

على أن أشهر الحج جميعًا، وهي: شوال وذو القعدة وذو الحجة محلًا لأداء المناسك، والتي منها الوقوف بعرفة، كذا استدل من المعقول بأننا لو عددنا يوم الوقوف بعرفة لقضينا على ظاهرة الزحام الشديد في الحج، والذي يؤدي إلى هلاك وموت كثير من الحجيج.

وجه الانحراف في فتوى تحديد يوم عرفة:

ومن يطالع هذا القول السابق يجد عواره فيما هو آت:

١. مخالفة ما أجمع عليه العلماء سلفًا وخلفًا في أن زمن الوقوف بعرفة هو اليوم التاسع من ذي الحجة، ولا يجوز الوقوف في يوم آخر، ومن لم يقف في اليوم التاسع فاته الحج، وإن اختلف الفقهاء في الوقت الذي يجب أن يقفه الحاج فيه ليلًا أو نهارًا في ذات اليوم(١).

٢. مخالفة الأحاديث الصحيحة والصريحة في أن زمن الوقوف بعرفة هو اليوم التاسع من ذي الحجة لا غير، ومنها:

أ. عن عبد الرَّحْمَنِ بْنِ يَعْمَرَ، قَالَ: شَهِدْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ فَأَتَاهُ نَاسٌ، فَسَأَلُوهُ عَنِ الْحَجِّ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «الْحَجُّ عَرَفَةُ، فَمَنْ أَدْرَكَ لَيْلَةَ عَرَفَةَ قَبْلَ طُلُوعِ الْفَجْرِ مِنْ لَيْلَةِ جَمْعٍ، فَقَدْ تَمَّ حَجُّهُ»(٢)، وهذا الحديث صحيح، وهو دال على أن نهاية زمن الوقوف بعرفة هو طلوع الفجر من يوم النحر، وهو اليوم العاشر من ذي الحجة، وبعد هذا الوقت لا يصح الوقوف.

ب. عن عُروة بنُ مُضَرِّس الطائي، قال: أتيتُ رسولَ الله ﷺ بالموقف يعني بِجَمعٍ، قلتُ: جئتُ يا رسولَ الله مِن جبلِ طيِّئ، أكللتُ مَطيَّتي،

(١) العيني أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى، البناية شرح الهداية ٤/٤٥٨، العدوي، حاشية العدوي ١/٥٣٨، الحضرمي سَعيد بن محمد بَاعَليّ، شَرح المُقَدّمَة الحضرمية المُسمّى بُشرى الكريم بشَرح مَسَائل التَّعليم ص٦٨٩، ابن قدامة، المغني ٣/٣٧٢.

(٢) سبق تخريجه.

وأتعبتُ نفسي، والله ما تركتُ من حبْلٍ إلا وقفتُ عليه، فهلْ لي مِن حَجٍّ؟ فقال رسولُ الله ﷺ: «مَنْ أدرَكَ معنا هذه الصلاة، وأتى عَرَفَاتٍ قبلَ ذلك ليلًا أو نهارًا فقد تم حجُّه وقضى تفَثَه»[(١)]، وهذا الحديث أيضًا صحيح أخرجه أصحاب السنن الأربعة جميعًا، وهو يدل على أن الحج يتم بالوقوف بعرفة اليوم التاسع من ذي الحجة ليلًا أو نهارًا، وقوله «قبل ذلك» يعني قبل يوم النحر وهو اليوم التاسع من ذي الحجة.

ج. عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «من أدرك عرفة قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج»[(٢)]، ودلالة الحديث ظاهرة على أن إدراك الوقوف بعرفة يكون قبل طلوع الفجر من يوم النحر، وبإدراكه في هذا الوقت يدرك الحج وإلا فلا.

٣. مخالفة فعل النبي ﷺ، إذ الثابت الصحيح أنه ﷺ ما وقف يوم عرفة إلا في اليوم التاسع من ذي الحجة.

٤. الفهم المغلوط لقوله تعالى: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ [البقرة:١٩٧]، إذ ليس المراد بها وقوع مناسك الحج في أي وقت فيها، وإنما المراد من الآية الإهلال بالحج والإحرام به فيها، قال السعدي: "والمراد بالأشهر المعلومات عند جمهور العلماء: شوال، وذو القعدة، وعشر من ذي الحجة، فهي التي يقع فيها الإحرام بالحج غالبًا"[(٣)]، ونقل الطبري هذا المعنى عن ابن عباس فذكر بسنده: "عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَوْلَهُ: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ وَهُنَّ: «شَوَّالٌ، وَذُو الْقَعْدَةِ، وَعَشْرٌ مِنَ

(١) أخرجه أبو داود ٣/٣٢١، الترمذي ٢/٢٣٠، ابن ماجه ٢/١٠٠٤، النسائي ٥/٢٦٣، وصححه الألباني، صحيح أبي داود، ٦/١٩٦.

(٢) أخرجه الطبراني سليمان بن أحمد بن أيوب، المعجم الأوسط ٦/٢٤٤، وصححه الألباني، صحيح الجامع الصغير وزياداته ٢/١٠٣٨.

(٣) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان ص٩١.

ذي الحجة، جعلهن الله ﷻ للحج، وسائر الشهور للعمرة، فلا يصلح أن يحرم أحد بالحج إلا في أشهر الحج، والعمرة يحرم بها في كل شهر»"[1]، كما أن القول بإطلاق مناسك الحج في أشهر الحج جميعًا يبطل كل مواقيت الحج الزمانية، والتي وقتها النبي ﷺ، وهذا لم يقل به أحد من أهل العلم.

٥. القول بأن المقصد من هذا الرأي التجديد وحماية الحجيج من أضرار الزحام المميت، أقول: التفكير في حل مشكلة الزحام تجديد فقهي مطلوب، لكن لا يكون ذلك بإلغاء المواقيت الزمانية أو المكانية، وإنما يكون بالتنظيم وإيجاد الحلول الهندسية والرخص الشرعية لذلك، والله ﷻ أعلم.

ثانيًا: تحريم النقاب:

النقاب معناه لغة غطاء الوجه[2]، وقد ورد لفظ النقاب في السنة الصحيحة، وذلك في حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قال: قال رسول الله ﷺ: «ولا تنتقب المرأة المحرمة، ولا تلبس القفازين»[3]، ومعناه أن المرأة وهي محرمة بالحج لا تغطي وجهها ولا تلبس القفازين إلا إذا دعت الضرورة إلى ذلك مثل: مرور الرجال الأجانب عليها.

ولا خلاف بين الفقهاء في مشروعية النقاب، بينما الخلاف بينهم في حد هذه المشروعية، فمنهم من يرى وجوبه، ومنهم من يرى استحبابه[4]، ولكل فريق أدلته في ذلك، وليس المجال متسعًا هنا لسرد هذه الأدلة.

(١) الطبري، تفسير الطبري ٤/١١٥.
(٢) قلعجي محمد رواس – حامد صادق قنيبي، معجم لغة الفقهاء، مادة "نقب" ١/ ٤٨٦
(٣) أخرجه البخاري ك/ جزاء الصيد ب/ ما يُنهى من الطيب للمُحرم والمُحرمة ٣/١٥.
(٤) الجصاص أحمد بن علي أبو بكر الرازي، شرح مختصر الطحاوي ١/٧٠٠، العدوي أبو الحسن علي بن أحمد، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني١/١٧١، الحطاب، مواهب الجليل ١/٤٩٩، العمراني أبو الحسين يحيى بن أبي الخير، البيان في مذهب الإمام الشافعي ٢/١١٨، المقدسي عبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد، العدة شرح العمدة ص٦٨، التويجري محمد بن إبراهيم بن عبدالله، موسوعة الفقه الإسلامي ٤/٩٢.

برغم ما ذكرناه من اتفاق العلماء على مشروعية النقاب للمرأة المسلمة، إلا أنه خرجت علينا في الآونة الأخيرة بعض الكتب والفتاوى في تحريم النقاب، مثل: كتاب إسماعيل منصور بعنوان: (تذكير الأصحاب بتحريم النقاب)، وكذلك فتوى علي جمعة في ذلك، وتبعه في ذلك بعض أساتذة الأزهر الشريف، وذهبوا إلى القول بأن النقاب بدعة يهودية ليس لها أصل في الإسلام[١].

وجه الانحراف في فتوى تحريم النقاب:

وواضح من خلال عرضنا التمهيدي البسيط عن المسألة أن أقوال الفقهاء لم تخرج عن القول بوجوب النقاب أو استحبابه، يقول محمد بن إسماعيل المقدم: "خلاف العلماء في هذه المسألة يدور بين القول بالوجوب وبين القول بالاستحباب، فأصل المشروعية موضع اتفاق بين جميع علماء الأمة، وقد نقل الحافظ في (فتح الباري) عن الإمام ابن المنذر إجماع العلماء على مشروعية أن تسدل المحرمة الثوب على وجهها لتستتر به عن نظر الأجانب، وهذه المشروعية في حق غير المحرمة أولى، وفي هذا دليل واضح، وكشف فاضح لجهل من ادَّعى أن النقاب بدعة لا أصل له في الإسلام"[٢].

ولذا استنكر المقدم القول بتحريم النقاب واعتبره تحريفًا لا تجديدًا، فقال: "وإذا بواحد من هؤلاء وقد تشبع بما لم يُعْطَ، وتزيًّا بزي العلم بل الاجتهاد والتجديد، وهو عار عن ذلك كله، وقد راج سوقه على بعض العوام، بما يلفقه من الخيالات والأوهام، فلما رأى أنه لا معارض له من أولئك

(١) إسماعيل منصور، تذكير الأصحاب بتحريم النقاب، وفق القواعد المستمدّة من علمي الأصول والحديث ص ٢٢٦: ٢٢٧، آمنة نصير: النقاب بدعة يهودية، الصرح، الإثنين ١٦ مارس، ٢٠١٥- ٠٢: ١٠م، http://elsarhnews.com/news/2015/03/16/14425/%D8%A2%D9%85%D9%86%D8%A9-%D9%86%D8%B5%D9%8A%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%82%D8%A7%D8%A8-%D8%A8%D8%AF%D8%B9%D8%A9-%D9%8A%D9%8-7%D9%88%D8%AF%D9%8A%D8%A9 .

(٢) المقدم محمد بن إسماعيل، الرد العلمي على كتاب: تذكير الأصحاب بتحريم النقاب ص٤٢.

الطغام، شأن الذي يتكلم بين المقابر بما شاء من الكلام، صدَّق نفسه، وتخيل لذلك أنه من العلماء الأعلام، فرفع عقيرته بدعوى أوسع من الغبراء، وأكبر من أن تظلها الخضراء! دعوى لو قالها قائل لعمر لهاجت شِرَّته، ولبادرت بالجواب درته.. دعوى لا تقوم على قدمي الحق، بل ولا على قدمي باطل وحق.. دعوى مخترعة محدثة لم يُسبق صاحبها إليها، ولا مساعد له من أهل العلم عليها.. دعوى فاسدة يغني فسادها عن إفسادها، وباطلة يغني باطلها عن إبطالها.. دعوى كاسدة لا تستحق النظر فيها، فضلًا عن الاشتغال بالرد عليها.. إنها دعوى (أن المحجبة المنقبة آثمة عاصية مجرمة، مستحقة لعقاب الله وغضبه، بسبب ارتدائها النقاب، وأن المتهتكة المتبرجة أفضل منها؛ لأنها أقل ابتلاء، وأقرب إلى سواء السبيل)"[١].

فوجه الانحراف في هذه المسألة هو الخروج عما أجمع عليه العلماء سابقًا بغير مسوغ، إذ لم يذكر من يقول بتحريم النقاب دليل نهي أو زجر عنه أو توعد بعذاب على فعله، وهذا ما يستفاد منه التحريم، وبعضهم استدل على ذمه في استغلال البعض التخفي بالنقاب لارتكاب جرائم إرهابية، ويمكن القول بأنه يحق لولي الأمر أن يكلف من يتحقق من هوية الأشخاص بالاطلاع على وجوههن في المؤسسات العامة وعند الحاجة إلى ذلك، ويستحسن أن يكون من يطلع على وجه المرأة ويتحقق من هويتها امرأة مثلها، ولو دعت الضرورة إلى تحقق الرجال بالاطلاع على وجهها فلا نرى من ذلك بأسًا؛ وذلك لسببين:

الأول: الراجح لدينا استحباب النقاب وليس وجوبه، وإذا كان الأمر كذلك جاز لها كشف وجهها.

الثاني: تنزلًا لأحكام الضرورة، والضرورة تقدر بقدرها، فإذا لم توجد امرأة لتحقيق هذا الغرض جاز للثقات من الرجال الاطلاع على

(١) المقدم محمد بن إسماعيل، الرد العلمي على كتاب: تذكير الأصحاب بتحريم النقاب ص١٢.

وجهها، كما يجوز للطبيب الأمين الاطلاع على جسدها عند الضرورة، والله ﷻ أعلم.

ثالثًا: تحريم الختان للإناث:

قال ابن منظور: "ختن: خَتَنَ الغلامَ وَالْجَارِيَةَ يَخْتِنُهما، ويَخْتُنهما خَتْنًا، وَالاسْمُ الختانُ والختانةُ، وَهُوَ مَخْتون، وَقِيلَ: الخَتْن للرِّجَال، والخَفْضُ للنِّسَاء. والخَتين: المَخْتُونُ، الذَّكرُ والأُنثى في ذَلكَ سَوَاءٌ.. والختانُ: مَوْضعُ الخَتْن منَ الذَّكَر، وَمَوْضعُ الْقَطْعِ منْ نَواة الْجَارِيَة. قَالَ أَبو مَنْصُور: هُوَ مَوْضِعُ الْقَطْعِ مِنَ الذَّكَرِ والأُنثى.. وأَصل الخَتْن: القطعُ"[(١)].

والختان شرعًا في حق الرجل: قطع جلدة القلفة، وفي حق المرأة: قطع بعض جلدة عالية مشرفة على الفرج[(٢)].

ولا خلاف بين الفقهاء في مشروعية الختان للذكور والإناث، وإن اختلفوا في حد هذه المشروعية، فمنهم من قال بوجوبه، ومنهم من قال باستحبابه، ومنهم من فرَّق بين الذكر والأنثى، فأوجبه في حق الذكر، وندبه في حق الأنثى[(٣)].

لكن أفتى بعض العلماء بتحريم ختان الإناث خروجًا عن إجماع العلماء، وجل ما استدلوا به على ذلك أمران هما:

الأول: عدم ورود حديث صحيح في خفض النساء.

الثاني: الضرر الواقع على البنت من جراء هذا الختان، ويتمثل في أضرار صحية وأضرار نفسية، والشريعة جاءت لدفع الضرر لا إيقاعه[(٤)].

---

(١) ابن منظور محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب ١٣/١٣٨.

(٢) قلعجي محمد رواس- حامد صادق قنيبي، معجم لغة الفقهاء ١/١٩٣.

(٣) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج ٣/١٤٨، العينى أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى، عمدة القاري شرح صحيح البخاري ٢٢/ ٢٧٢، ابن عبدالبر، الاستذكار ٨/ ٣٣٦.

(٤) http://www.se77ah.com/art-546-%D8%B1%D8%A3%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%85%D8%A7%D8%A1-%D9%88-%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%82%D9%87%D8%A7%D8%A1-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B9%D8%A7%D8%B5%D8%B1%D9%8A%D9%86-%D9%81%D9%8A-%D8%AE%D8%AA%D8%A7%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%86%D8%A7%D8%AB.html

وجه الانحراف في هذه المسألة:

يتمثل وجه الانحراف الاجتهادي في مسألة تحريم ختان الإناث في ثلاثة أمور هي:

الأول: مخالفة إجماع العلماء على مشروعية ختان الإناث من حيث الجملة، وقد سبق ذكره، ولا شك أن مخالفة الإجماع يُعد شذوذًا واختلالًا في الرأي، وحيدة عن جادة الصواب.

الثاني: مخالفة الأحاديث الصحيحة الثابتة والدالة على مشروعية ختان الإناث، وأذكر منها ثلاثة أحاديث، وهي:

١. عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه: سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: «الفِطْرَةُ خَمْسٌ: الخِتَانُ، وَالِاسْتِحْدَادُ، وَقَصُّ الشَّارِبِ، وَتَقْلِيمُ الأَظْفَارِ، وَنَتْفُ الآبَاطِ»[1]، دل الحديث على أن الختان من سنن الفطرة، والختان ورد في الحديث عامًّا يشمل ختان الذكر وختان الأنثى، فإن قيل: المراد به ختان الذكر دون الأنثى، قلنا: هذا تخصيص من غير مخصص ولا دليل عليه.

٢. عن عَائِشَةَ: قَالَ رَسُولُ اللّٰه ﷺ: «إِذَا الْتَقَى الْخِتَانَانِ أَوْ مَسَّ الْخِتَانُ الْخِتَانَ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ»[2]، وهو دليل على أن اسم الختان يطلق على الرجل والمرأة، وفيه إقرار ضمني على مشروعة الختان لديهما، فإن قيل: الختانان من باب التغليب كالعمران والقمران.. إلخ، قلنا: ورد في ذات الحديث وفي حديث آخر الإفراد، فقال ﷺ: «إِذَا جَلَسَ بَيْنَ شُعَبِهَا الْأَرْبَعِ وَمَسَّ الْخِتَانُ الْخِتَانَ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ»[3]، ومعناه: حاز موضع

(١) أخرجه البخاري ك/اللباس ب/ تَقْلِيم الأَظْفَار ٧/١٦٠، ومسلم ك/الطهارة ب/ خصَال الْفطْرَة ١/٢٢١.

(٢) أخرجه الترمذي ١/١٦٩، ابن ماجَهَ ١/١٩٩، النسائي في السنن الكبرى ١/١٥١، البغوي، شرح السنة ٢/٥، وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة ٣/٢٥٩.

(٣) أخرجه مسلم ك/الحيض ب/ نَسْخِ الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ وَوُجُوبِ الْغُسْلِ بِالْتِقَاءِ الْخِتَانَيْنِ ١/٢٧١.

ختان الرجل موضع ختان الأنثى، وهو دليل على أنه يشرع للمرأة أن تختتن.

٣. عن أمِّ عطيةَ الأنصارية: أن امرأةَ كانَت تَخْتُنُ بالمدينة، فقال لها النبي ﷺ: «لا تَنْهَكِي، فإنَّ ذلكَ أَحْظَى لِلمرأةِ، وأَحَبُّ إلى البَعْلِ»(١)، والحديث صريح في مشروعية ختان الإناث دون الجور في القطع، وإن كان الحديث من باب الأمانة العلمية مختلف في تصحيحه.

الثالث: من الناحية الطبية الأمر غير منضبط، إذ إننا حين نجد بعض الأطباء يقررون وقوع الضرر والمتمثل في الصدمة العصبية التي تنجم عن هذه العملية، كذا التلوث والالتهابات التي قد تحدث للجرح في هذه المنطقة نتيجة الختان، وإصابة الأعضاء المجاورة نتيجة محاولة البنت الهروب في أثناء عملية الختان، ناهيك عن الآلام عند الجماع، وتعسر الولادة، والاحتقان المزمن بالحوض، وتشويه الأعضاء التناسلية الخارجية نتيجة هذه العملية(٢)، نجد البعض الآخر منهم يثبت وجود الفوائد الطبية لعملية ختان الإناث، وفي ذكر بعض هذه الفوائد يقول الدكتور حامد الغوابي: "تتراكم مفرزات الشفرين الصغيرين عند القلفاء وتتزنخ، ويكون لها رائحة كريهة، وقد يؤدي إلى التهاب المهبل أو الإحليل، وقد رأيت حالات مرضية كثيرة سببها عدم إجراء الختان عند المصابات، الختان يقلل الحساسية المفرطة، للبظر الذي قد يكون شديد النمو بحيث يبلغ طوله ٣ سنتيمترات عند انتصابه، وهذا

(١) أخرجه أبو داود، سنن أبي داود ٥٤١/٧، وصححه الألباني، صحيح الجامع الصغير وزياداته ١٠٦/١.

(٢) http://www.se77ah.com/art-544--%D8%B1%D8%A3%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B7%D8%A8-%D9%81%D9%8A-%D8%AE%D8%AA%D8%A7%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%86%D8%A7%D8%AB.html.

مزعج جدًّا للزوج، وبخاصة عند الجماع، ومن فوائد الختان: منعه من ظهور ما يسمى بإنعاظ النساء وهو تضخم البظر بصورة مؤذية يكون معها آلام متكررة في نفس الموضع، الختان يمنع ما يسمى (نوبة البظر)، وهو تهيج عند النساء المصابات بالضنى [مرض نسائي]، الختان يمنع الغلمة الشديدة التي تنتج عن تهيج البظر، ويرافقها تخبط بالحركة، وهو صعب المعالجة"(١).

ويمكن القول بأن هذه الأضرار الصحية والنفسية قد تكون حقيقية إذا تمت عملية الختان بطريقة غير شرعية وغير صحيحة، إذن الضرر ينجم نتيجة سوء الإجراء لعملية الختان، وجهل من يقوم بها، وليس الضرر نتيجة الختان ذاته، ويمكن تلافي هذه الأضرار جميعًا إذا تمت عملية الختان من قبل المتخصصين من الأطباء والطبيبات، كما أن هذه الأضرار نسبية تختلف من واحدة لأخرى، والراجح في ختان الإناث أنه سنة ومكرمة وليس فرضًا، ولابد من مراعاة حالة البنت الجسدية والنفسية إذ ذاك(٢)، والله سبحانه وتعالى أعلم.

رابعًا: عدم الفطر بشرب الدخان:

لا خلاف بين الفقهاء أن شرب الدخان بجميع أنواعه مع تحريمه هو كذلك مفطر للصائم لو تعمد تناوله في نهار رمضان(٣)، غير أن جمال البنا انحرف باجتهاده في هذه المسألة، وأفتى بعدم فطر الصائم بالتدخين، واستدل على قوله بما هو آت:

(١) فتوى الهيئة العامة للشئون الإسلامية والأوقاف- مصر، رقم الفتوى: (٣١٠٢) ٠٩-يناير-٢٠٠٩، https://islamqa.info/ar/45528 .

(٢) http://www.awqaf.gov.ae/Fatwa.aspx?SectionID=9&RefID=3102.

(٣) دار الإفتاء الأردنية: http://www.aliftaa.jo/Question.aspx?QuestionId=2317#.VotT0bZ94dU، ملتقى أهل الحديث http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=103119، جمعية الاتحاد الإسلامي: http://www.itihad.org/content/%D8%AD%D9%83%D9%85-%D8%B4%D8%B1%D8%A8%D9%8F-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D8%AE%D8%A7%D9%86-%D9%81%D9%8A-%D9%86%D9%87%D8%A7%D8%B1-%D8%B1%D9%85%D8%B6%D8%A7%D9%86.

١. لأنه لا يوجد نص صحيح صريح في كتاب الله وسنة نبيه ﷺ يدل على أن التدخين من المفطرات، ومن قال بهذا مطالب بالدليل.

٢. من يقول إن للدخان جرما فينبني على قوله أن من شم عوادم السيارات وأبخرة المطاعم وعوادم المصانع أن صيامه قد بطل.

٣. وإن قلنا: إن له جرمًا فإن هذا الجرم لا يصل إلى الجوف، وإنما يصل إلى الرئتين، كما يقول بهذا الأطباء.

٤. أن الدخان ليس من جنس المغذيات .

٥. أن هذا القول فيه تيسير للأمة، لأن من الناس من يترك الصيام من أجل التدخين، فنحن نقول له صم ودخن وهذا من باب ارتكاب أخف الضررين لدفع أعلاهما، وكذلك من الناس من لا يستطيع أداء عمله على الوجه المطلوب، لأنه معتاد على السجائر، فيكون هذا القول معينًا له على العمل بالإضافة إلى أنه لا يبطل صيامه. يرجى منكم الرد المفصل كما عهدناكم فى ردودك الكريمة ..[1].

وجه الانحراف في فتوى عدم فطر المدخن:

واضح من هذه الفتوى مخالفة الأستاذ: البنا لجماهير علماء الأمة قاطبة، والباحث لم يقف على من يؤيد رأيه في هذه المسألة من أهل العلم غير ابن عابدين الحنفي، واعتبر الفقهاء رأيه في المسألة شاذًا غير معتبر.

القول بأن الدخان ليس جرمًا ولا يدخل المعدة دعوى غير صحيحة، فالدخان له صورة مادية مشاهدة بالعيان، وإن كان أكثره يدخل الرأتين إلا أن بعضه يدخل المعدة، والقول بأن الدخان غير مغذٍ، نقول: العبرة لدى الفقهاء بوصول الشيء إلى الجوف، فلو ابتلع الإنسان حصاة فإنه يفطر[2]،

(١) مقال جمال البنا، جريدة (المصري اليوم) الأربعاء ٢٠٠٦/٩/٦م، http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=103119.

(٢) الرازي زين الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر، تحفة الملوك (في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة =

أما القياس على أبخرة المصانع وعوادم السيارات قياس باطل؛ لأن هذا الدخان يستنشقه الإنسان دون رغبة أو إرادة بخلاف السجائر وغيرها من المكيفات المحرمة، والقول بأن هذه الفتوى من باب التيسير على المسلمين خطأ كبير، إذ لا تيسير بمحرم، والله سبحانه وتعالى أعلم.

جاء في فتاوى محمد بن صالح العثيمين: "يعتقد بعض الصائمين الذين ابتلاهم الله بشرب الدخان أن تعاطي الدخان في نهار رمضان ليس من المفطرات، لأنه ليس أكلًا ولا شربًا، فما رأي فضيلتكم في هذا القول؟ فأجاب فضيلته بقوله: أرى أنه قول لا أصل له، بل هو شرب، وهم يقولون: إنه يشرب الدخان، ويسمونه شربًا، ثم إنه لا شك يصل إلى المعدة وإلى الجوف، وكل ما وصل إلى المعدة والجوف فإنه مفطر، سواء كان نافعًا أم ضارًّا، حتى لو ابتلع الإنسان خرزة سبحة مثلًا، أو شيئًا من الحديد، أو غيره فإنه يفطر، فلا يشترط في المفطر، أو في الأكل والشرب أن يكون مغذيًا، أو أن يكون نافعًا، فكل ما وصل إلى الجوف فإنه يعتبر أكلًا وشربًا، وهم يعتقدون، بل هم يعرفون أن هذا شرب، ولكن يقولون هذا -إن كان أحد قد قاله- مع إني أستبعد أن يقوله أحد لكن إن كان أحد قد قاله فإنما هو مكابر، ثم إنه بهذه المناسبة أرى أن شهر رمضان فرصة لمن صدق العزيمة، وأراد أن يتخلص من هذا الدخان الخبيث الضار، أرى أنها فرصة؛ لأنه سوف يكون ممسكًا عنه طول نهار رمضان، وفي الليل بإمكانه أن يتسلى عنه بما أباح الله له من الأكل والشرب والذهاب يمينًا وشمالًا إلى المساجد، وإلى الجلساء الصالحين، وأن يبتعد عمّن ابتلوا بشربه، فهو إذا امتنع عنه خلال الشهر فإن ذلك عون كبير على أن يدعه في بقية العمر، وهذه فرصة يجب أن لا تفوت المدخنين"(١).

= النعمان) ص١٤١، ابن عبدالبر، الكافي في فقه أهل المدينة ١/ ٣٤٥، النووي، المجموع شرح المهذب ٦/ ٣١٥، ابن قدامة، المغني ٣/ ١٣٠.

(١) العثيمين محمد بن صالح، مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين ١٩/ ٢٠٥.

خامسًا: إباحة بيع الخمر لغير المسلمين:

الخمر ما خامر العقل وستره وذهب بوعيه، وشرب الخمر من المحرمات القطعية في الشريعة الإسلامية لورود النص القرآني بتحريمها، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾﴾ [المائدة]، والأمر بالاجتناب يفيد تحريم شربها أو بيعها أو أي شكل من أشكال الاستفادة منها، وفي هذا المعنى ورد حديث أَنَسِ بْنِ مَالِك قَالَ: «لَعَنَ رَسُولُ اللهِ ﷺ فِي الخَمْرِ عَشَرَةً: عَاصِرَهَا، وَمُعْتَصِرَهَا، وَشَارِبَهَا، وَحَامِلَهَا، وَالْمَحْمُولَةُ إِلَيْهِ، وَسَاقِيَهَا، وَبَائِعَهَا، وَآكِلَ ثَمَنِهَا، وَالْمُشْتَرِي لَهَا، وَالْمُشْتَرَاةُ لَهُ»(١).

هذا وقد أفتى علي جمعة مفتي الديار المصرية الأسبق بجواز بيع الخمور لغير المسلمين في بلاد غير المسلمين، وأفتى غيره بجواز بيعها في بلاد المسلمين للسائحين الأجانب، واستدل على فتواه "بأن الحنفية أباحوا جميع العقود الفاسدة في ديار غير المسلمين مع غير المسلمين، لكون هذه البلاد ليست محلًّا لقيام الإسلام فيها، واستدلوا في إباحتهم إلى مناصبة أبي بكر للمشركين في مكة، ومصارعة النبي ﷺ مع ركانة في مكة"(٢).

وجه الانحراف في الفتوى:

وبرغم أن الشيخ علي جمعة من أهل العلم والاجتهاد إلا أن هذه الفتوى تعد من التجديد المنحرف للأسباب الآتية:

١. مخالفة إجماع العلماء قديمًا وحديثًا في تحريم شرب الخمر وبيعها ولو لغير المسلمين.

---

(١) أخرجه أبو داود من حديث ابن عمر ٥/٥١٧، والترمذي ٢/٥٨٠، ابن ماجه ٢/١١٢٢، وصححه الألباني، مشكاة المصابيح ٢/٨٤٦.

(٢) أحمد الخطيب ومنار خاطر، المفتي «يحلل» بيع المسلمين الخمور في أوروبا... والأزهريون يؤكدون «حرمتها»، جريدة المصري اليوم، العدد ٥٥٤، الإثنين: ١٩ديسمبر ٢٠٠٥.

٢. مخالفة نص الحديث الصحيح والسالف ذكره، والذي يدل بعمومه على تحريم بيع الخمور للمسلمين وغيرهم، في بلاد المسلمين وفي بلاد غير المسلمين.

٣. القول بأن الحنفية أباحوا جميع العقود الفاسدة في ديار غير المسلمين مع غير المسلمين، مع التسليم بصحته إلا أنه لا يصلح للاحتجاج به هنا؛ لأن بيع الخمر من البيوع الباطلة عند الحنفية وغيرهم، فلا يصح بحال من الأحوال.

٤. وأما الاستدلال بمناصبة أبي بكر للمشركين في مكة، ومصارعة النبي ﷺ مع ركانة في مكة، فلا يصح الاحتجاج بهذا؛ لأنه من المنسوخ الذي لا تبنى عليه الأحكام.

٥. المقصد الثابت في الشريعة لتحريم الخمر هو الضرر الواقع منها، وهذا الضرر يعم كل من يشربها من المسلمين وغير المسلمين، ولا شك أننا كمسلمين لاندفع الضرر عنا دون غيرنا ما أمكن هذا، وهذا من محاسن شريعتنا الإسلامية، والله ﷻ أعلم.

سادسًا: إباحة زواج المسلمة من غير المسلمين من أهل الكتاب:

من الأمور المجمع عليها في الفقه الإسلامي هو تحريم زواج المسلمة من غير المسلم وثنيًا كان أو كتابيًا؛ وذلك لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ وَلَا تُنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا۟ ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ ۗ أُو۟لَٰٓئِكَ يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ ۖ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلْجَنَّةِ وَٱلْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِۦ ۖ وَيُبَيِّنُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٢٢١﴾﴾ [البقرة]، ويستفاد من الآية الكريمة النهي عن إنكاح المشركين على سبيل العموم، سواء كانوا من الوثنيين أو الكتابيين، فإن قيل: والآية تدل كذلك على النهي عن زواج المسلم من المشركات الوثنيات أو الكتابيات، نقول: نعم

الاستدلال صحيح إلا أن الدليل دل على صحة زواج المسلم من الكتابية، لذا استثني من عموم حكم الآية، ولعل الحكمة من ذلك أن ديننا يمنح الكتابيات كامل الحرية في ممارسة دينهم، وهذا ربما لا يتحقق في رجالهم لو أبيحت لهم المسلمات، كما أن الأبناء تبع لآبائهم فلا يعقل أن يبيح الإسلام دائرة الكفر ولو كان دين أهل الكتاب، كذلك الإسلام يعلو ولا يعلى عليه(1).

وفي هذا المضمار أفتى حسن الترابي بإباحة زواج المسلمة من النصراني، وبالفعل تمت بعض الزيجات في السودان بناء على هذه الفتوى(2)، كما أفتى عبدالله بن يوسف الجديع بصحة الزواج وبقاء الزوجية إذا أسلمت الزوجة وبقي الزوج على دينه المخالف للإسلام(3)، وفي كلا الفتوتين انحراف ومخالفة لإجماع العلماء.

وجه الانحراف في هذه الفتوى:

يتمثل وجه الانحراف في هذه الفتوى فيما هو آت:

١. مخالفة عموم النهي الوارد في القرآن الكريم والسابق ذكره.

٢. مخالفة إجماع الفقهاء في تحريم ذلك، قَالَ الْقُرْطُبِيُّ: "وَأَجْمَعَتِ الْأُمَّةُ عَلَى أَنَّ الْمُشْرِكَ لَا يَطَأُ الْمُؤْمِنَةَ بِوَجْهٍ، لِمَا فِي ذَلِكَ مِنَ الْغَضَاضَةِ عَلَى الْإِسْلَامِ"(4).

٣. مخالفة مقاصد الشريعة الضرورية، والتي منها الحفاظ على الدين، والقول بإباحة زواج المسلمة من الكتابي فيه تضييع لهذه المصلحة في حق الزوجة والأبناء، إذ من المتصور إرغام الزوج غير المسلم المسلمة

(١) الشنقيطي محمد الأمين بن محمد المختار، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ٨/١٠٠: ١٠١.

(٢) أحلام علي، زواج المسلمة بغير المسلم... اجتهاد أم إفساد؟، http://www.alukah.net/social/0/248/.

(٣) http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=145745.

(٤) القرطبي أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن "تفسير القرطبي" ٣/٧٢.

على ترك دينها أو حتى شعائر دينها، كما أنه من المحقق تضييع هذه المصلحة في حق الأبناء، إذ من المقرر قانونًا أن الأبناء تبع لآبائهم في الدين والملة، والله ﷻ أعلم.

المطلب الثالث
أمثلة لنوازل تحتاج للدراسة والبحث

في هذا المطلب يحاول البحث عرض مجموعة من المشكلات والمسائل الفقهية، التي تحتاج إلى جهد الباحثين والمجامع الفقهية للتفكير فيها، ودراستها من جميع جوانبها، ومن ثم الوصول إلى الحكم الشرعي المنضبط والمنشود لها، والباحث يكتفي بعرض الإشكالية في مثل هذه المسائل دون وضع رؤى فقهية محددة؛ لأن الأمر يحتاج إلى مزيد بحث مع الاستعانة بالمختصين المنوطين بكل مسألة لتحقيق الهدف المنشود.

أولًا: العبادات في الفضاء الخارجي وعلى سطح القمر والكواكب الأخرى:

نعيش في هذا الزمان زمان الخروج من مدار الأرض إلى الفضاء الخارجي، حيث تسبح سفن الفضاء في هذا الكون الفسيح، أو الصعود إلى القمر أو أي من الكواكب الأخرى، والخروج من مدار الأرض مع السرعات المختلفة لسفن الفضاء والكواكب الأخرى يستدعي تغيرًا كبيرًا في الزمن، واختلافًا كليًا في المكان، يقول عبدالله المسند: "المركبات الفضائية، أو محطة الفضاء الدولية (International Space Station ISS) تدور حول كوكب الأرض بارتفاعات شاهقة تبلغ نحو ٣٠٠ كم فأعلى، وبسرعات هائلة تصل إلى ٢٨ ألف كم في الساعة، وذلك خارج نطاق جاذبية الأرض،

وخارج نطاق الغلاف الجوي الكثيف، لذا فإن الرواد ومركباتهم متحررون من سيطرة جاذبية الأرض، ودورانها حول نفسها، وما ينجم عنه، والرواد يدورون حول الأرض دورة كاملة كل ٩٠ دقيقة، لذا فالليل والنهار يتعاقبان على رواد الفضاء خلال ٢٤ ساعة ١٦ مرة، أي تشرق الشمس ١٦ مرة خلال ٢٤ ساعة، وتغرب ١٦ مرة خلال الفترة نفسها"[١]، كذلك يتغير الزمان على سطح القمر، فاليوم في القمر طويل، يعادل أربعة عشر يومًا[٢]، كذلك الأمر في الكواكب الأخرى.

ولتغير الزمان والمكان تأثير في العبادات المؤقتة، مثل: الطهارة والصلاة والصيام والحج، من حيث مواقيت الصلاة، وكيفية التوجه والاستقبال، ومواقيت الصيام وزمانه، ومواقيت الحج، وإمكانية أداء الشعائر من طواف وسعي ووقوف بعرفة، وكل ذلك مرتبط بمواقيت مكانية على الأرض، وهذه المسائل والقضايا من حيث هي واقع الآن وليس تخيلًا فيجب أن تتوفر الاجتهادات الفقهية لمعالجة هذه المسائل واستنباط الأحكام الشرعية المناسبة لها، صحيح أن النبي ﷺ وضع القاعدة الضابطة لذلك في حديث النَّوَّاسِ بْنِ سَمْعَانَ الْكِلَابِيِّ (عن الدجال) حيث قال: «قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللهِ وَمَا لَبْثُهُ فِي الْأَرْضِ؟ قَالَ: «أَرْبَعُونَ يَوْمًا، يَوْمٌ كَسَنَةٍ، وَيَوْمٌ كَشَهْرٍ، وَيَوْمٌ كَجُمُعَةٍ، وَسَائِرُ أَيَّامِهِ كَأَيَّامِكُمْ» قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللهِ فَذَلِكَ الْيَوْمُ الَّذِي كَسَنَةٍ، أَتَكْفِينَا فِيهِ صَلَاةُ يَوْمٍ؟ قَالَ: «لَا، اقْدُرُوا لَهُ قَدْرَهُ»»[٣]، قال النووي: "ومعنى أقدروا له قدره أَنَّهُ إِذَا مَضَى بَعْدَ طُلُوعِ الْفَجْرِ قَدْرَ مَا يَكُونُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الظُّهْرِ كُلَّ يَوْمٍ فَصَلُّوا الظُّهْرَ ثُمَّ إِذَا مَضَى بَعْدَهُ قَدْرُ مَا يَكُونُ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْعَصْرِ فَصَلُّوا الْعَصْرَ وَإِذَا مَضَى بَعْدَ هَذَا قَدْرُ مَا يَكُونُ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْمَغْرِبِ فَصَلُّوا الْمَغْرِبَ وَكَذَا الْعِشَاءَ وَالصُّبْحَ ثُمَّ الظُّهْرَ ثُمَّ الْعَصْرَ ثُمَّ الْمَغْرِبَ وَهَكَذَا حَتَّى

(١) المسند عبدالله، صلاة رواد الفضاء المسلمين، http://www.almisnid.com/almisnid/article-106.html.

(٢) السابق نفسه.

(٣) مسلم ك/الْفِتَنِ وَأَشْرَاطِ السَّاعَةِ ب/ ذِكْرِ الدَّجَّالِ وَصِفَتِهِ وَمَا مَعَهُ ٤/ ٢٢٥٠.

يَنْقَضِي ذَلِكَ الْيَوْمُ وَقَدْ وَقَعَ فِيهِ صَلَوَاتُ سَنَةٍ فَرَائِضُ كُلُّهَا مُؤَدَّاةٌ فِي وَقْتِهَا وَأَمَّا الثَّانِي الَّذِي كَشَهْرٍ وَالثَّالِثُ الَّذِي كَجُمُعَةٍ فَقِيَاسُ الْيَوْمِ الْأَوَّلِ أَنْ يُقَدَّرَ لَهُمَا كَالْيَوْمِ الْأَوَّلِ عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ وَاللهُ أَعْلَمُ"[1].

وقد اختلف الفقهاء في كيفية التقدير في الأرض، هل يكون وفق تقويم مكة أم أقرب بلد للمكان الذي يراد فيه التقويم أم وفق الحساب الفلكي؟ إلى غير ذلك من تقديرات الفقهاء، والأمر كذلك سيختلف في خارج نطاق الأرض في الفضاء الخارجي، كيف يكون التقويم الأنسب؟، وكذا الاستقبال هل يسقط للعجز أم تستقبل الأرض؟، كذلك الأمر في مناسك الحج هل تسقط الفريضة للعجز عن أدائها، أم يكفي في مناسك الحج الاستقبال والتوجه للمكان بواسطة علم الفلك والأرصاد؟

كل هذه الأسئلة نحتاج البحث والتحري فيها، ونحتاج فيها إلى جهود الفقهاء وعلماء الفيزياء والفلك والفضاء، وذلك للتصور الحقيقي للمسألة، إذ الحكم على الشيء فرع من تصوره، والله سبحانه وتعالى أعلم وأحكم.

ثانيًا: الطواف والسعي بآلة دوارة:

الآن في ظل الأعداد الكبيرة للحجيج والمعتمرين، وكذلك في ظل الظروف الخاصة لبعضهم مثل: الإعاقة الحركية أو البصرية أو الضعف البدني أو كبر السن عند كثير منهم، حاول الفقهاء استنباط الأحكام الفقهية الميسرة عليهم، مثل: جواز الإنابة في رمي الجمار، وجواز الرمي ليلًا للضعفة والنساء، وجواز حمل المعاق أو الضعيف أو الكبير السن في الطواف، أو جواز السعي بين الصفا والمروة بالكرسي المتحرك، والفقهاء لم يألوا جهدًا في إيجاد السبل الشرعية للتيسير على الحجاج، خاصة الضعفاء منهم.

وفي هذا الإطار فإن الباحث يطرح فكرة لمناقشة شرعيتها من قبل

(١) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم ١٨/٦٦.

الباحثين والمجامع الفقهية، ومناقشة إمكانية تحقيقها من قبل المهندسين الميكانيكيين والمعماريين، وهذه الفكرة مضمونها إنشاء آلة دوارة كالسير المتحرك تعلوه مقاعد ثابتة يجلس عليها الحاج أو المعتمر من الضعفاء أو كبار السن، ومن ثم تتطوف هذه الآلة الدوارة بالطواف سبعًا حول الكعبة، أو السعي سبعًا بين الصفا والمروة بطريقة آلية، والسؤال هنا ما مدى شرعية هذا الأمر؟ وكذلك ما مدى إمكانية تحقيقه هندسيًا؟، هذه دعوة من الباحث للمجامع الفقهية وروابط علماء المسلمين لدراسة هذا الأمر، وتقديم الحكم الشرعي المناسب لذلك، والمنضبط بأصول الشريعة وقواعدها.

ثالثًا: حد السرقة في السرقات الإلكترونية:

من السرقات التي اشتهرت في عصرنا السرقات الإلكترونية، سواء لمعلومات أو لبرامج أو لمواد إلكترونية مختلفة ذات قيمة مادية قد تكون عالية، وأغراض هذه السرقات متعددة، ومن بين هذه الأغراض التكسب والتربح: "قد تكون مُحاولات الكسب السريع، وجَنْي الأرباح الطائلة دون تعَب، ولا رأس مال، من الأسباب التي تَدْفع إلى اختراق أنظمة إلكترونيَّة كالتي تستخدمها المَصارف عن طريق الدُّخول إلى الحسابات المصرفيَّة، والتلاعب فيها، أو الاستخدام غَيْر المشروع لبطاقات الائْتِمان"(١)

وقد اصطلح المختصون على تسمية هذا الفعل بالسرقة، ولكن ما التكييف الفقهي المنضبط لهذا الفعل، وهل يتفق الفقهاء مع هذه التسمية؟ وما المرد والمرجع في تقييم المسروق منها، خاصة أن هذه الأشياء متغيرة السعر ومتباينة إياه؟، وقد اشترط الفقهاء في إقامة الحد على السارق الحرز، فما مفهوم الحرز الإلكتروني؟ وهل هو معتبر في العقوبة؟ وهل يمكن إقامة حد السرقة على السارق في مثل هذه الحالات، أم يكتفى بالعقوبة التعزيرية؟

(١) كريم حميدة، القرصنة الإلكترونية، http://www.alukah.net/culture/0/52639/#ixzz3wucFagXu.

كل هذه الأسئلة وغيرها تحتاج مزيد من البحث والاجتهاد الفقهي من قبل الفقهاء والباحثين والمجامع الفقهية، فهل من مشمر لساعد الجد لها؟!

رابعًا: حكم التجسس الأمني في بلاد المسلمين وبلاد غير المسلمين:

التجسس على العدو معروف ومعهود منذ زمن النبوة، لكن توسعت الدول الآن في التجسس، فأصبح منوط بالعدو والمواطنين، وتوسعت الدول كذلك مع التقدم التكنولوجي الهائل في وسائله وأدواته، فأضحى من التجسس التكشف على العورات، والاطلاع على السَوْءات، ثم التحسس لأسرار لا علاقة لها بالأمور الأمنية.

الأصل في التجسس التحريم لورود النهي عنه في القرآن الكريم والسنة النبوية، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞۖ وَلَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغۡتَب بَّعۡضُكُم بَعۡضًاۚ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمۡ أَن يَأۡكُلَ لَحۡمَ أَخِيهِ مَيۡتٗا فَكَرِهۡتُمُوهُۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ تَوَّابٞ رَّحِيمٞ ١٢﴾ [الحجرات]، وكذلك ورد الحديث عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ، قَالَ: «إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ، فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ، وَلَا تَحَسَّسُوا، وَلَا تَجَسَّسُوا، وَلَا تَنَافَسُوا، وَلَا تَحَاسَدُوا، وَلَا تَبَاغَضُوا، وَلَا تَدَابَرُوا، وَكُونُوا عِبَادَ اللهِ إِخْوَانًا»[1]، والآية القرآنية والحديث الشريف يدلان على أن الأصل الشرعي تحريم التجسس، ولكن دل الدليل على جواز التجسس على العدو، مثل: قيام النبي ﷺ ذاته وأبي بكر بتحسس أعداد الكفار في غزوة بدر[2]، وكذا المصالح المرسلة تجيز هذا التجسس الأمني، لكن التساؤل الذي يطرح نفسه: ما ماهية التجسس الجائز؟ وما ضوابطه؟ وما حدوده المشروعة؟ وهل يجوز التجسس على المواطنين؟ وهل يجوز التجسس من الأفراد دون إذن من الجهة المنوطة بذلك: كالجهاز

(١) أخرجه البخاري ك/ الأدب ب/ مَا يُنْهَى عَنِ التَّحَاسُدِ وَالتَّدَابُرِ ٨/ ١٩، مسلم ك/ الْبِرِّ وَالصِّلَةِ وَالْآدَابِ ب/ تَحْرِيمِ الظَّنِّ، وَالتَّجَسُّسِ، وَالتَّنَافُسِ، وَالتَّنَاجُشِ وَنَحْوِهَا ٤/ ١٩٨٥.

(٢) ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر، السيرة النبوية ٢/ ٣٩٦.

القضائي، والمخابرات العامة؟ وما حكم تجسس الرئيس على مرؤسيه في العمل؟ وما العقاب الشرعي لمن يخالف الأحكام الشرعية المنوطة بذلك، مع وقوع الضرر المادي والمعنوي على المتجَسس عليه؟

كل هذه الأسئلة وغيرها تحتاج إلى عناية الباحثين، وجهود العلماء خاصة في المجامع الفقهية، مع التشاور مع الجهات المختصة في ذلك للوصول إلى تصور عام وشامل لكل أبعاد المسألة، وهذا منوط بالمجامع الفقهية الكبرى، إذ الاجتهاد الجماعي في مثل هذه القضايا أنجع من الاجتهادات الفردية، والله سبحانه وتعالى أعلم.

خامسًا: حكم امتلاك واستعمال الأسلحة النووية والبيلوجية للدول الإسلامية:

قضية الأسلحة النووية والذرية والبيلوجية من القضايا الخطيرة من جهة أن هذه الأسلحة فتاكة ومدمرة لكثير من البشر، بل ومهددة بتدمير الجنس البشري بأجمعه، ولا شك أن الأصل في مثل هذه الأسلحة الخطيرة تصنيعًا وبيعًا واستعمالًا التحريم شرعًا، كما أن القانون الدولي يحرمها ويجرمها لعظم الضرر الناجم عنها، والأصل في الشريعة: أن الضرر يزال[1]، فالأصل شرعًا كما ذكرت تحريم امتلاك هذه الأسلحة من قبل دول المسلمين وغيرهم؛ لأن الله سبحانه وتعالى خلق الأرض لإعمارها لا لتدميرها، قال تعالى: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا ۚ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَٱسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيْهِ ۚ إِنَّ رَبِّى قَرِيبٌ مُّجِيبٌ ﴿٦١﴾﴾ [هود]، وكل ما يتنافى مع هذا المقصد الشرعي الأصل فيه التحريم، وأكد النبي صلى الله عليه وسلم هذا المقصد الشرعي في البناء والتعمير لا الخراب والدمير،

(١) الزركشي أبو عبدالله بدر الدين محمد بن عبدالله بن بهادر، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي ١/٨٨.

فأمر بالإعمال والزرع والبناء حتى مع توقع قيام الساعة، فعَنْ أَنَس بن مَالك قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «لَوْ قَامَت السَّاعَةُ وَبِيَد أَحَدكُمْ فَسِيلَةٌ فَإِن اسْتَطَاعَ أَحَدُكُمْ أَنْ لَا تَقُومَ حَتَّى يَغْرِسَهَا فَلْيَفْعَلْ»(١).

وتكمن المشكلة في هذه المسألة بعدم التزام جميع الدول بالشريعة الإسلامية والقانون الدولي، فتجد أن بعض الدول تمتلك هذه الأسلحة وتصنعها، بل وتصدرها إلى من تريد من الدول الأخرى، وهذا يعطي هذه الدول قوة لتهديد الدول المخالفة لسياساتها وفرض الرأي عليها، وإذا كان الأمر كذلك أليس من حق الدول الإسلامية المعاملة بالمثل، وامتلاك مثل هذه الأسلحة؟ وقد أمر الله ﷻ بإعداد القوة بجميع أنواعها إرهابًا للعدو، فقال تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ۝٦٠﴾ [الأنفال:٦٠]، وكلمة قوة جاءت في الآية نكرة تفيد عموم كل ما هو قوة مرهبة للعدو، وكذلك يثور التساؤل الآخر: ماذا لو استخدم العدو هذه الأسلحة الفتاكة؟ أليس من حق دولنا الإسلامية الدفاع عن نفسها بمثل هذه الأسلحة؟

المسألة من المعضلات، وتحتاج إلى مزيد بحث من المجامع الفقهية المختلفة، لبيان الرأي الشرعي المنضبط بمثل هذه القضية الخطيرة، التي أبعادها لا تتعلق بالمسلمين فقط، بل بالجنس البشري جميعه.

سادسًا: أثر الفحص الطبي في فسخ النكاح:

من القضايا المستجدة في عصرنا اشتراط الفحص الطبي قبل الزواج لإتمام العقد، ومع أهمية هذا الفحص فهل هو ملزم شرعًا؟ وما أثره على

(١) أخرجه أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل ٢٠/٢٩٦، وصححه الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة ٣٨/١.

صحة عقد النكاح لو ثبت توقع الضرر المحقق لأحد الزوجين من الآخر؟ وماذا لو اكتشف توقع الضرر بعد العقد والدخول؟ هل الضرر المتوقع علميًّا نتيجة الفحوص الطبية والتحليلات المعملية له أثره في فسخ العقد قياسًا على خيار الفسخ للعيب أم لا؟ وماذا لو كان الضرر المتوقع جسيمًا ومهلكًا ورضي به الزوجان؟ وهل لولي الأمر التدخل في هذا الأمر من باب تقييد المباح؟

أسئلة كثيرة تثار حول هذه القضية تحتاج إلى أجوبة فقهية منضبطة تحقق المصلحة وتدرأ المفسدة، ومثل هذه القضايا الاجتهاد الجماعي فيها أفضل من الفردي؛ لأن الموضوع له أبعاد طبية واجتماعية وفقهية، ولابد من التصور الكامل والشامل لكل هذه الأبعاد للوصول إلى الحكم الشرعي المنضبط والمنشود فيها، لذا فالمجامع الفقهية منوطة بدراسة مثل هذه المسألة مع الاستعانة بالخبراء من الأطباء وعلماء الاجتماع وغيرهم، وعمل دراسات وأبحاث متنوعة حولها ليحسن تصور المسألة وإسقاط الأصول والمقاصد الشرعية عليها، والله سبحانه وتعالى أعلم.

الخاتمة

من خلال هذه الورقة البحثية تبينت لنا النتائج الآتية:

أولًا: يختلف الحكم في التجديد باختلاف المفهوم له، فإذا كان التجديد بمعنى إحياء ما اندرس من الدين أو محاربة البدع، أو تصحيح المفاهيم الخاطئة، أو الاجتهاد في المستجدات والنوازل، فلا شك أن هذا التجديد مشروع محمود مرغب فيه من الشرع، وعليه دلت الأدلة.

ثانيًا: تختلف مجالات التجديد في الفقه الإسلامي باختلاف مفهومنا للتجديد، فإذا كان التجديد بمفهوم ما اندرس من السنن، والمفاهيم الصحيحة والأصيلة من الدين، ومحاربة البدع ودحض الشبهات، فالفقه الإسلامي كله مجال للتجديد من هذه الزاوية.

ثالثًا: إن كان مفهومنا للتجديد هو مواكبة العصر، وعلاج المستجدات والنوازل، فهنا يكون مجال التجديد في الأمور المبنية على المصلحة والعرف، أما الثوابت من العبادات والمقدرات، والحلال والحرام من المشروبات والمطعومات، وما يحل من الزوجات، وأصحاب الفروض من الوارثين وما يقدر لهم من أنصبة، وما شرع من حدود وعقوبات مقدرة، وكل ما هو معلوم من الدين بالضرورة، وكل ما ثبت بأدلة قطعية من حيث الثبوت والدلالة، فكل هذه الأشياء لا يجوز التبديل والتغيير فيها بدعوى التجديد.

رابعًا: مسائل المعاملات والسياسة الشرعية، وما كان مبنيًّا على الاجتهاد العقلي، من حيث المصلحة والعرف والاستحسان والاستصحاب والأدلة الظنية، فهذا كله مما يحسن فيه إعادة النظر والاستدلال، وتجديده بما يقتضي المصلحة التي يناط بها الشرع الحنيف.

خامسًا: مجالات التجديد متنوعة ومتعددة من أهمها: مجال العرض والدرس، ربط الأحكام بعللها ومقاصدها، ربط الفقه الإسلامي بالعلوم الأخرى، الاجتهاد الجماعي في النوازل المستجدة، ضبط قواعد الفتوى لدى المؤسسات المختلفة، تركيز البحث الفقهي على المستجدات والنوازل الحادثة وبيان زيف البدع القائمة، تقنين الفقه الإسلامي.

سادسًا: يضبط المجدِّد بأن يكون عالمًا ربانيًّا صحيح العقيدة قيم السلوك، ومجتهدًا تحققت فيه شروط الاجتهاد، وعارفًا بمقاصد الشريعة وأسرار التشريع، وأن تتحصل له ثقافة عصره، ويكون له حظ وافر من العلوم المختلفة والمتنوعة، بحيث يكون له إلمام بالثقافة العامة المحيطة به، وأن يفهم الواقع الذي يعيشه، ويدرك العرف الذي في بلده وزمانه، ويدرك حاجة الناس ومصالحهم الحقيقية، ويستطيع تنزيل الأحكام الشرعية على واقعه تنزيلًا صحيحًا.

سابعًا: يضبط المجدَّد بأن يكون من المسائل الاجتهادية الظنية، التي تبنى فيها الأحكام على العرف والمصلحة والمقاصد الشرعية.

ثامنًا: القضايا المستجدة التي تحتاج إلى اجتهادات العلماء كثيرة جدًّا، وهي أكثر من أن تحصى، يجب أن يشمر لها العلماء والباحثون ساعد الجد، كما يستحسن عقد المؤتمرات والندوات العلمية فيها، من باب الاجتهاد الجماعي في هذه القضايا العامة، مع استشارة الخبراء والمختصين في العلوم الأخرى بشأنها.

تاسعًا: من المسائل التي جاء فيها التجديد الفقهي منضبط الاجتهاد، وموافقًا للقواعد التي قررناها: "السعي بين الصفا والمروة عن طريق المسعى العلوي، والطواف حول الكعبة من أدوار علوية - المبيت بمنى وقت الزحام الشديد - البيع الإلكتروني - سفر المرأة بلا محرم في وسائل النقل السريعة كالطائرات والقطارات - إثبات النسب بالبصمة الوراثية - قتل الرحمة - إجهاض الجنين المشوه".

عاشرًا: من المسائل التي جاء فيها التجديد الفقهي غير منضبط الاجتهاد، ولا يوافق القواعد التي قررناها: "تعديد يوم عرفة - تحريم النقاب - تحريم الختان للإناث - عدم الفطر بشرب الدخان - معصية من قال بدوران الأرض - إباحة بيع الخمر لغير المسلمين - إباحة زواج المسلمة من غير المسلمين من أهل الكتاب".

حادي عشر: من الأمور المستجدة التي تحتاج جهود الباحثين والعلماء والمجامع الفقهية: "العبادات في الفضاء الخارجي وعلى سطح القمر والكواكب الأخرى - الطواف والسعي بآلة دوارة - حد السرقة في السرقات الإلكترونية - حكم التجسس الأمني في بلاد المسلمين وبلاد غير المسلمين - حكم امتلاك واستعمال الأسلحة النووية والبيلوجية للدول الإسلامية - أثر الفحص الطبي في فسخ النكاح".

فهرس المصادر والمراجع:

١. ابن الخطيب محمد محمد عبداللطيف، أوضح التفاسير، الناشر: المطبعة المصرية ومكتبتها، الطبعة: السادسة، رمضان ١٣٨٣هـ - فبراير ١٩٦٤م.

٢. ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (المتوفى: ٨٠٤هـ)، الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، المحقق: عبدالعزيز بن أحمد بن محمد المشيقح، الناشر: دار العاصمة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.

٣. ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (المتوفى: ٨٠٤هـ)، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، الناشر: دار النوادر، دمشق - سوريا، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.

٤. ابن باز عبدالعزيز، مجموع فتاوى العلامة عبدالعزيز بن باز رحمه الله، أشرف على جمعه وطبعه: محمد بن سعد الشويعر، دار الوطن - الرياض.

٥. ابن تيمية تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم، مجموع الفتاوى، المحقق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، عام النشر: ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

٦. ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبدالباقي، الناشر: دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩هـ.

٧. ابن حجر الهيتمي أحمد بن محمد بن علي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، الطبعة: بدون طبعة، ١٣٥٧هـ- ١٩٨٣م.

٨. ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، المحقق: أحمد محمد شاكر، الناشر: دار الآفاق الجديدة، بيروت.

٩. ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الظاهري، المحلى بالآثار، الناشر: دار الفكر - بيروت.

١٠. ابن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الناشر: دار الحديث - القاهرة، تاريخ النشر: ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.

١١. ابن عاشور محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، المحقق: محمد الحبيب ابن الخوجة، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، عام النشر: ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

١٢. ابن عبدالبر أبو عمر يوسف بن عبدالله، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م ٨/ ٥٣٣.

١٣. ابن عبدالبر أبو عمر يوسف بن عبدالله، الكافي في فقه أهل المدينة، المحقق: محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، الناشر: مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

١٤. ابن عبدالبر أبو عمر يوسف بن عبدالله، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، الناشر: دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

١٥. ابن قدامة أبو محمد موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد، الكافي في فقه الإمام أحمد، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م.

١٦. ابن قدامة أبو محمد موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد، المغني، الناشر: مكتبة القاهرة، تاريخ النشر: ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

١٧. ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبدالسلام إبراهيم، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١١هـ- ١٩٩١م.

١٨. ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى عبدالواحد، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت- لبنان، ١٣٩٥هـ- ١٩٧٦م.

١٩. ابن ماجه أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، الناشر: دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.

٢٠. ابن مفلح محمد بن مفلح بن محمد، أصول الفقه، تحقيق: الدكتور فهد بن محمد السَّدَحَان، الناشر: مكتبة العبيكان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٢١. ابن منظور محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، الناشر: دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤١٤هـ.

٢٢. ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، الناشر: دار الكتاب الإسلامي.

٢٣. أبو الحارث الغزي محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو، مُوْسُوعَة القَواعِدُ الفِقْهِيَّة، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

٢٤. أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد، الوَاضِح في أصُولِ الفِقه، المحقق: الدكتور عبدالله بن عبدالمُحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

٢٥. أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، المحقق: شعَيب الأرناؤوط- محَمَّد كامِل قره بللي، الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م.

٢٦. أبو عمر دُبْيَانِ بن محمد الدُّبْيَانِ، المُعَامَلَاتُ المَالِيَّةُ أَصَالَة وَمُعَاصَرَة، الناشر: مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض – المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤٣٢هـ .

٢٧. أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: شعيب الأرناؤوط – عادل مرشد، وآخرون، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ- ٢٠٠١م.

٢٨. إسماعيل منصور، تذكير الأصحاب بتحريم النقاب، وفق القواعد المستمدّة من علمي الأصول والحديث، القاهرة، ١٩٩٠م.

٢٩. الأسمري صالح بن محمد بن حسن، مجموعة الفوائد البهية على منظومة القواعد البهية، الناشر: دار الصميعي للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ ٢٠٠٠م.

٣٠. الأشقر عمر، إثبات النسب بالصمة الوراثية، ضمن البحوث المقدمة للندوة الفقهية الحادية عشرة من أعمال المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية ١٤١٩هـ.

٣١. الألباني محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة، دار المعارف، الرياض – المكلة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.

٣٢. الألباني محمد ناصرالدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة: الأولى، (لمكتبة المعارف) ١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م.
٣٣. الألباني محمد ناصرالدين، صحيح أبي داود، الناشر: مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.
٣٤. الألباني محمد ناصرالدين، صحيح الترغيب والترهيب، الناشر: مكتبة المعارف - الرياض، الطبعة: الخامسة.
٣٥. الألباني محمد ناصرالدين، صحيح الجامع الصغير وزياداته، الناشر: المكتب الإسلامي.
٣٦. الألباني محمد ناصرالدين، مشكاة المصابيح، الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.
٣٧. أمامة عدنان محمد، التجديد في الفكر الإسلامي، رسالة دكتوراه، دار ابن الجوزي- السعودية، ط: الأولى ١٤٢٤هـ.
٣٨. الآمدي أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي، الإحكام في أصول الأحكام، المحقق: عبدالرزاق عفيفي، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق.
٣٩. البابرتي محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبو عبدالله، العناية شرح الهداية، الناشر: دار الفكر.
٤٠. البار محمد علي، الجنين المشوه والأمراض الوراثية "الأسباب، العلامات، الأحكام"، دار القلم- دمشق، دار المنار- جدة، الطبعة الأولى: ١٤١١هـ- ١٩٩١م.
٤١. البار محمد علي، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٤م.
٤٢. البخاري محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، المحقق: محمد زهير ابن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.

٤٣. البغوي أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء، شرح السنة، الناشر: المكتب الإسلامي - دمشق، بيروت.

٤٤. البهوتي منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس، دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات، الناشر: عالم الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م.

٤٥. البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، المحقق: محمد عبدالقادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.

٤٦. البيهقي أحمد بن الحسين، السنن الصغرى، دار النشر: جامعة الدراسات الإسلامية - باكستان.

٤٧. البيهقي أحمد بن الحسين، دلائل النبوة، تحقيق: الدكتور / عبدالمعطي قلعجي، الناشر: دار الكتب العلمية ودار الريان للتراث، الطبعة: الأولى ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.

٤٨. الترمذي محمد بن عيسى، سنن الترمذي، المحقق: بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي- بيروت، سنة النشر: ١٩٩٨م.

٤٩. التسولي أبو الحسن علي بن عبدالسلام، البهجة في شرح التحفة، تحقيق: محمد عبدالقادر شاهين، دار النشر: دار الكتب العلمية- لبنان / بيروت- ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م.

٥٠. التويجري محمد بن إبراهيم بن عبدالله، موسوعة الفقه الإسلامي، الناشر: بيت الأفكار الدولية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م.

٥١. الثعالبي أبو زيد عبدالرحمن بن محمد بن مخلوف، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، المحقق: الشيخ محمد علي معوض والشيخ عادل أحمد عبدالموجود، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الأولى- ١٤١٨هـ.

٥٢. الجرجاني علي بن محمد، التعريفات، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت -لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م.
٥٣. الجصاص أحمد بن علي أبو بكر الرازي، شرح مختصر الطحاوي، الناشر: دار البشائر الإسلامية - ودار السراج، الطبعة: الأولى ١٤٣١هـ- ٢٠١٠م.
٥٤. الجوهري أبو نصر إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطا، الناشر: دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الرابعة ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.
٥٥. الجويني عبدالملك بن عبدالله، التلخيص في أصول الفقه، المحقق: عبدالله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، الناشر: دار البشائر الإسلامية - بيروت.
٥٦. الجيزاني محمَّد بنْ حسَيْن بن حَسنْ، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، الناشر: دار ابن الجوزي، الطبعة: الخامسة، ١٤٢٧هـ.
٥٧. الحاكم محمد بن عبدالله أبو عبدالله النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.
٥٨. الحجوري محمد بن الحسن، الفكر السامي، المكتبة العلمية- المدينة المنورة، الطبعة: الأولى ١٣٩٦هـ.
٥٩. حسنة عمر عبيد، الاجتهاد للتجديد سبيل الوراثة الحضارية، المكتب الإسلامي- بيروت، الطبعة: الأولى ١٩٨٨م.
٦٠. حسونة عارف عز الدين حامد، مناهج الاجتهاد الفقهي المعاصر، مخطوط لرسالة الدكتوراه، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية ٢٠٠٥م، مكتبة الجامعة، مركز إيداع الرسائل الجامعية.
٦١. الحضرمي سَعيد بن محمد بَاعَليّ، شَرح المُقَدّمَة الحضرمية المُسمّى بُشرى الكريم بشَرح مَسَائل التَّعليم، الناشر: دار المنهاج للنشر

والتوزيع، جدة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.

٦٢. الحطاب شمس الدين أبو عبدالله محمد بن محمد بن عبدالرحمن، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، الناشر: دار الفكر، الطبعة: الثالثة، ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م.

٦٣. حكيم محمد طاهر، رعاية المصلحة والحكمة في تشريع نبي الرحمة ﷺ، الناشر: الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، العدد ١١٦، السنة ٣٤، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م.

٦٤. حمزة عبدالكريم حماد، قتل الرحمة رؤية فقهية مقاصدية قانونية، دراسات علوم الشريعة والقانون، المجّلد ٣٤، العدد: ٢ لسنة: ٢٠٠٧م- الجامعة الأردنية.

٦٥. الخادمي نور الدين بن مختار، قتل الرحمة وإيقاف العلاج عن المريض الميؤوس من برئه حكمه ومدركاته، رابطة العالم الإسلامي- المجمع الفقهي الإسلامي، الدورة: ٢٢، مكة المكرمة.

٦٦. الخرشي محمد بن عبدالله، شرح مختصر خليل للخرشي، الناشر: دار الفكر للطباعة - بيروت.

٦٧. خطاب حسن السيد حامد، من ضوابط تجديد الفقه الإسلامي دراسة تطبيقية، بحث منشور بكلية الآداب بالمنوفية، العدد: ٦١، أكتوبر ٢٠٠٧م.

٦٨. الخطيب أحمد ومنار خاطر، المفتي "يحلل" بيع المسلمين الخمور في أوروبا... والأزهريون يؤكدون "حرمتها"، جريدة المصري اليوم، العدد ٥٥٤، الإثنين: ١٩ديسمبر ٢٠٠٥.

٦٩. الدسوقي محمد، التجديد في الفقه الإسلامي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية- القاهرة، ١٤٢٢هـ، العدد: ٧٥.

٧٠. رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، قرارات المجمع الفقهي

الإسلامي، الدورة السادسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة، في المدة من ٢١-٢٦/١٠/١٤٢٢هـ الذي يوافقه من ٥-١٠/١/٢٠٠٢م، القرار رقم: ٩٥ (١٦/٧)، جمع وترتيب: جميل أبو سارة.

٧١. الرازي زين الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر، تحفة الملوك (في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان)، المحقق: د. عبدالله نذير أحمد، الناشر: دار البشائر الإسلامية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ.

٧٢. الزبيدي محمّد بن محمّد بن عبدالرزّاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، الناشر: دار الهداية.

٧٣. الزحيلي محمد، الزحام في منى، بحث منشور في مجلة الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، العدد (٢١).

٧٤. الزرقا مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، دار القلم- دمشق، ط: الأولى ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م.

٧٥. الزركشي أبو عبدالله بدر الدين محمد بن عبدالله بن بهادر، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، دراسة وتحقيق: د سيد عبدالعزيز - د عبدالله ربيع، الناشر: مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث - توزيع المكتبة المكية، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

٧٦. الزيلعي فخر الدين عثمان بن علي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ، الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٣١٣هـ.

٧٧. السبكي تاج الدين عبدالوهاب بن تقي الدين، الأشباه والنظائر، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى ١٤١١هـ- ١٩٩١م.

٧٨. السبيل عمر بن محمد، البصمة الوراثية ومدى مشروعية استخدامها

في النسب والجناية، دار الفضيلة- الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.

٧٩. سعدي أبو جيب، القاموس الفقهي، الناشر: دار الفكر، دمشق - سورية، الطبعة: الثانية ١٤٠٨هـ: ١٩٨٨م.

٨٠. السعدي عبدالرحمن بن ناصر بن عبدالله، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، المحقق: عبدالرحمن بن معلا اللويحق، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م.

٨١. السيالي عبدالرحمن، المطلق: جميعنا مع العبيكان في جواز سفر المرأة بالطائرة دون محرم، صحيفة المدينة، الإثنين ١٠/٣/١٤٣٧هـ ٢١/١٢/٢٠١٥م، العدد: ١٩٢٣٤.

٨٢. الشاطبي إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، الناشر: دار ابن عفان، السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م.

٨٣. الشاطبي إبراهيم بن موسى بن محمد، الموافقات، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، الطبعة: الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

٨٤. الشنقيطي محمد الأمين بن محمد المختار، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت- لبنان، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م

٨٥. الشوكاني محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول، المحقق: أحمد عزو عناية، الناشر: دار الكتاب العربي، الطبعة: الأولى ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م.

٨٦. الشوكاني محمد بن علي، فتح القدير، الناشر: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، الطبعة: الأولى- ١٤١٤هـ.

٨٧. الضويحي أحمد بن عبدالله، القواعد الفقهية الحاكمة لإجهاض الأجنة المشوهة، ندوة تطبيق القواعد الفقهية على المسائل الطبية، إدارة التوعية الدينية بالمديرية العامة للشئون الصحية- الرياض، ٦-٧محرم ١٤٢٩هـ.

٨٨. الطبراني، المعجم الأوسط، المحقق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبدالمحسن بن إبراهيم الحسيني، الناشر: دار الحرمين – القاهرة.

٨٩. الطبري محمد بن جرير بن يزيد، جامع البيان في تأويل القرآن- تفسير الطبري، المحقق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

٩٠. الطحاوي أحمد بن محمد بن سلامة بن عبدالملك، شرح معاني الآثار، تحقيق: محمد زهري النجار، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى: ١٣٩٩هـ.

٩١. طنطاوي محمد سيد، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، الناشر: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة- القاهرة، الطبعة: الأولى.

٩٢. الظفري أبو الوفاء علي بن عقيل، الوَاضِح في أصُولِ الفِقه، المحقق: الدكتور عبدالله بن عبدالمُحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

٩٣. عباسي محمد عيد، بدعة التعصب المذهبي، المكتبة الإسلامية- عمان، ط: الثانية ١٩٨٦م.

٩٤. العبيكان عبدالمحسن، العبيكان ينتقد من يحرّم سفر المرأة بالطائرة بدون محرم، جريدة الرياض، الثلاثاء ١١ شعبان ١٤٣٢ هـ- ١٢ يوليو ٢٠١١م- العدد ١٥٧٢٣.

٩٥. العثيمين محمد بن صالح بن محمد، شرح رياض الصالحين، الناشر: دار الوطن للنشر، الرياض، الطبعة: ١٤٢٦هـ.

٩٦. العثيمين محمد بن صالح، مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، الناشر: دار الوطن - دار الثريا، الطبعة: ١٤١٣هـ.

٩٧. العدوي أبو الحسن علي بن أحمد، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، المحقق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، الناشر: دار الفكر - بيروت، تاريخ النشر: ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٩٨. العظيم آبادي أبو الطيب محمد شمس الحق، عون المعبود شرح سنن أبي داود، المحقق: عبدالرحمن محمد عثمان، دار النشر: المكتبة السلفية- المدينة المنورة، ط: الثانية ١٣٨٨هـ، ١٩٦٨م.

٩٩. العمراني أبو الحسين يحيى بن أبي الخير، البيان في مذهب الإمام الشافعي، المحقق: قاسم محمد النوري، الناشر: دار المنهاج - جدة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.

١٠٠. العينى أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

١٠١. العيني أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى، البناية شرح الهداية، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م.

١٠٢. الغزالي أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى، تحقيق: محمد عبدالسلام عبدالشافي، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

١٠٣. الغمراوي محمد الزهري، السراج الوهاج على متن المنهاج، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت.

١٠٤. الفوزان صالح، المنتقى من فتاوى الشيخ صالح الفوزان، جمعه: عادل الفريدان، مؤسسة الرسالة - بيروت.

١٠٥. القاسمي محمد جمال الدين بن محمد، محاسن التأويل، المحقق:

محمد باسل عيون السود، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٨هـ.

١٠٦. القحطاني سالم بن علي، فاعلية التعليم التعاوني في تحصيل الطلاب وتنمية اتجاهاتهم في الدراسات الاجتماعية بالمرحلة المتوسطة، مجلة كلية التربية، جامعة الإمارات العربية المتحدة- السنة الخامسة عشرة، العدد: ١٧، ٢٠٠٠م

١٠٧. القرضاوي يوسف، الفتوى بين الانضباط والتسبب، دار الصحوة- القاهرة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

١٠٨. القرطبي أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق: محيي الدين ديب مستو، وآخرين، دار ابن كثير- دار الكلم الطيب، دمشق وبيروت، الطبعة الأولى: ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م.

١٠٩. القرطبي أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن "تفسير القرطبي"، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ- ١٩٦٤م.

١١٠. القشيري عبدالكريم بن هوازن، لطائف الإشارات "تفسير القشيري"، المحقق: إبراهيم البسيوني، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب - مصر، الطبعة: الثالثة.

١١١. قلعجي محمد رواس - حامد صادق قنيبي، معجم لغة الفقهاء، الناشر: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

١١٢. الكيلاني جمال أحمد زيد، حكم إجهاض الجنين المشوه في الفقه الإسلامي، مجلة جامعة الأقصى- غزة- سلسلة العلوم الإنسانية.

١١٣. اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، فتاوى الطب والمرضى، طبع: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء- السعودية.

١١٤. اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، فتاوى اللجنة الدائمة، جمع وترتيب: أحمد بن عبدالرزاق الدويش، الناشر: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء - الإدارة العامة للطبع - الرياض.

١١٥. الماوردي أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، المحقق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبدالموجود، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

١١٦. مراح محمد، مجلة القافلة، عنوان المقال "مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي"، العدد: ٣، ج٤٨، ١٩٩٩م.

١١٧. المراغي أحمد بن مصطفى، تفسير المراغي، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة: الأولى، ١٣٦٥هـ- ١٩٤٦م.

١١٨. المرداوي علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، الناشر: دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الثانية- بدون.

١١٩. مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري، صحيح مسلم، المحقق: محمد فؤاد عبدالباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

١٢٠. المسند محمد بن عبدالعزيز بن عبدالله، فتاوى إسلامية، الناشر: دار الوطن للنشر، الرياض.

١٢١. مصباح عبدالهادي، الاستنساخ بين العلم والدين، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٩م.

١٢٢. المقدسي عبدالرحمن بن إبراهيم بن أحمد، العدة شرح العمدة، الناشر: دار الحديث، القاهرة، تاريخ النشر: ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.
١٢٣. المقدم محمد بن إسماعيل، الرد العلمي على كتاب: تذكير الأصحاب بتحريم النقاب، دار الإيمان- الإسكندرية.
١٢٤. المناوي زين الدين محمد، فيض القدير شرح الجامع الصغير، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى - مصر، الطبعة: الأولى، ١٣٥٦هـ.
١٢٥. النسائي أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب، السنن الصغرى، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.
١٢٦. النسائي أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ- ٢٠٠١م.
١٢٧. النملة عبدالكريم بن علي بن محمد، الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح، الناشر: مكتبة الرشد - الرياض- المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م.
١٢٨. النووي أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، دار الفكر.
١٢٩. النووي أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثانية، ١٣٩٢هـ.
١٣٠. النيجيري محمود، الاختيار الفقهي وإشكالية تجديد الفقه الإسلامي، روافد- الكويت، ط: الأولى ٢٠٠٨م.
١٣١. هند مصطفى عبدالغني، دار الإفتاء وعلماء الدين: التسويق الإلكتروني حرام شرعًا، جريدة الأهرام المصرية، الأحد ٩ من رجب ١٤٣٤ هـ ١٩ مايو ٢٠١٣ السنة ١٣٧ العدد ٤٦١٨٥.

١٣٢. هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، أبحاث هيئة كبار العلماء، السعودية.
١٣٣. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، الطبعة الأولى، مطابع دار الصفوة- مصر.

- **الروابط الإلكترونية:**

١. http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=145745
٢. http://www.awqaf.gov.ae/Fatwa.aspx?SectionID=9&RefID=3102
٣. https://goo.gl/4Zj3pG
٤. https://goo.gl/GtPxVh
٥. أبوغدة حسن عبدالغني، فتوى شرعية: http://fiqh.islammessage.com/NewsDetails.aspx?id=9872
٦. أحلام علي، زواج المسلمة بغير المسلم... اجتهاد أم إفساد؟ http://www.alukah.net/social/0/248/
٧. الأروادي محمد أنيس، محاضرة بعنوان: البصمة الوراثية، جامعة بيروت الإسلامية- لبنان: http://www.ahl-alquran.com/arabic/printpage.php?doc_type=1&doc_id=6982.
٨. آمنة نصير: النقاب بدعة يهودية، الصرح، الإثنين ١٦ مارس، ٢٠١٥: https://goo.gl/sLNXoz
٩. جمعية الاتحاد الإسلامي: https://goo.gl/WXekws
١٠. الهيئة العامة للشئون الإسلامية والأوقاف- مصر، رقم الفتوى:

(٣١٠٢) ٠٩-يناير-٢٠٠٩:
https://islamqa.info/ar/45528

١١. الهاشمي سلطان بن إبراهيم، التجارة الإلكترونية وأحكامها في الفقه الإسلامي، دار النشر: دار كنوز إشبيليا:
http://www.salmajed.com/node/11851

١٢. ملتقى أهل الحديث:
http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=show.fatwa&Option=FatwaId&Id=103119

١٣. جمال البنا، جريدة (المصري اليوم) الأربعاء ٢٠٠٦/٩/٦م:
http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=show.fatwa&Option=FatwaId&Id=103119

١٤. المسند عبدالله، صلاة رواد الفضاء المسلمين:
http://www.almisnid.com/almisnid/article-106.html

١٥. كريم حميدة، القرصنة الإلكترونية:
http://www.alukah.net/culture/0/52639/#ixzz3wucFagXu

١٦. مجمع الفقه الإسلامي الدولي:
http://www.fiqhacademy.org.sa/qrarat/3-5.htm

١٧. دار الإفتاء الأردنية:
http://www.aliftaa.jo/Question.aspx?QuestionId=2317#.VotT0bZ94dU

١٨. عبدالرشيد محمد أمين، البصمة الوراثية، الإسلام اليوم، الأربعاء ٢٨ ربيع الثاني ١٤٢٥هـ الموافق ١٦ يونيو ٢٠٠٤م:
http://www.islamtoday.net/bohooth/artshow-86-3866.htm#1

١٩. صبحي مجاهد، دار الإفتاء المصرية: ختان الإناث محرم شرعًا:
http://www.onislam.net/arabic/fiqh-a-tazkia/fiqh-papers/8076/98763-2007-07-04%2000-00-00.html

٢٠. ندوة الاجتهاد الجماعي في العالم الإسلامي، جامعة الإمارات العربية، كلية الشريعة والقانون في الفترة من ٢١: ٢٣ من ديسمبر ١٩٩٦م:
www.islamweb.net/umma/62/uma-62-cno-htm

٢١. فريدة زوزو، الإجهاض دراسة فقهية مقاصدية:
.http://fiqh.islammessage.com/NewsDetails.aspx?id=4951

فهرس المحتويات

الأمر بعد الحظر في القرآن الكريم

دراسة استقرائية تحليلية

إعداد:
د. أحمد محمد هادي الهبيط
أستاذ أصول الفقه المساعد
كلية الشريعة وأصول الدين - جامعة الملك خالد

المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن من المسائل الأصولية التي اختلف العلماء فيها مسألة: الأمر بعد الحظر، وهذه المسألة ناقشها علماء أصول الفقه في كتبهم، وذكروا الأقوال فيها وأدلة تلك الأقوال، وقد لفت نظري استدلال بعض الأقوال بعرف الشرع واستقراء الأدلة، ولكني وجدت دعوى الاستقراء؛ ولم أجد ذلك الاستقراء، فتبادر إلى ذهني أن أقوم باستقراء الآيات القرآنية التي ورد فيها أمر بعد حظر، وذلك بجمعها، ثم دراسة ما يفيده الأمر التي جاء فيها بعد حظر في كل آية منها؛ باستقراء أقوال العلماء وصولاً إلى الحكم العام فيما يفيده ذلك الأمر، وقد رأيت أن يكون عنوان البحث: «الأمر بعد الحظر في القرآن الكريم. دراسة استقرائية تحليلية»

أهمية البحث:

ترجع أهمية البحث إلى أنه يقوم بتقديم رؤية مبرهنة للراجح في موضوع الأمر بعد الحظر في القرآن الكريم؛ عن طريق استقراء الآيات التي يوجد بها أمر بعد حظر، وما يفيده الأمر في تلك الآيات.

ويمكن الاستفادة من ذلك الاستقراء في الأحكام الفقهية بترجيح ما دل عليه استقراء الآيات.

أهداف البحث:

يهدف البحث -بإذن الله تعالى- للإجابة عن الأسئلة الآتية:

ما الآيات التي يوجد بها أمر بعد حظر، أو قيل: إن فيها أمرًا بعد حظر؟ وما مدى صحة وجود الأمر بعد الحظر في كل آية منها؟

ما أقوال العلماء فيما أفاده الأمر في كل آية منها؟ وما الراجح في ذلك؟

ما الاستقراء الذي ذكره بعض العلماء فيما يفيده الأمر بعد الحظر في القرآن الكريم؟ وما الراجح بناءً على استقراء الآيات التي ورد فيها الأمر بعد الحظر؟

منهجية البحث:

يقوم البحث على المنهج الاستقرائي التحليلي؛ وذلك بجمع كل الآيات التي يوجد بها أمر بعد حظر أو قيل فيها ذلك، ثم دراسة كل آية منها؛ من حيث صحة ذلك القول؛ بوجود الأمر بعد الحظر فيها، ومن حيث ما يفيده ذلك الأمر، وذلك بالرجوع إلى أقوال أهل العلم من المفسرين والأصوليين وغيرهم، للوصول إلى الراجح فيما يفيده الأمر بعد الحظر في حال وجوده، وبعد استقراء تلك الآيات نصل إلى ما يفيده الأمر بعد الحظر في القرآن الكريم بشكل عام.

الدراسات السابقة:

مسألة الأمر بعد الحظر مذكورة في معظم كتب أصول الفقه، وهناك رسائل علمية تحدثَتْ عنها ضمن موضوع الأمر وغيره، وقد كُتبت فيها بعض الأبحاث ومنها: صيغة الأمر بعد الحظر وأثرها في الاختلاف بين الفقهاء،

رسالة ماجستير لمهند وليد المصري، جامعة الجنان، طرابلس، لبنان، وبحث منشور بعنوان: مقتضى (افعل) إذا وردت بعد الحظر، د. موسى فقيهي.

وهذه الأبحاث ركزت على الجانب الأصولي، أو التطبيقي الفقهي. وما يميز بحثنا هذا هو التركيز على الأمر بعد الحظر في القرآن الكريم فقط، وذلك باستقراء الآيات الواردة في الموضوع، وبيان ما يفيده الأمر بعد الحظر في كل آيةٍ منها، وبرغم ما يفيده الأمر بعد الحظر في القرآن الكريم.

وبعد بحثٍ وتحرٍّ لم أجد دراسة مستقلة في الموضوع -حسب علمي- والله أعلم.

طريقة البحث:

سرت في البحث وفق طريقة تراعي طبيعة وحجم البحث، حيث تحريت المنهج العلمي، وذلك كالتالي:

- الرجوع إلى المصادر الأصلية، وتوثيق الآراء من المراجع المختلفة، وترتيبها في الحاشية بحسب وفاة المؤلف، بغض النظر عن مذهبه. أما في قائمة المراجع فهي مرتبة حسب ترتيب الحروف الهجائية.
- عزو الآيات إلى سورها في المتن.
- تخريج الأحاديث من مظانها في كتب الحديث، وعزوها إليها بذكر الباب والجزء والصفحة ورقم الحديث، وأكتفي بالعزو إلى الصحيحين أو أحدهما، وإذا كان الحديث في غير الصحيحين أخرجه؛ وأبين حكمه.
- الاكتفاء بذكر اسم الكتاب والموضع، وأذكر اسم المؤلف إذا خشيتُ اللبس أو وُجدَت الحاجة لذكره، وأما بقية المعلومات فأذكرها في قائمة المصادر والمراجع.

- تجنُّب التعريف بالمصطلحات، ما عدا مصطلحات عنوان البحث خشية الإطالة، وللعلم بها لدى المختصين.

خطة البحث:

يتكون البحث من: مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة.

المقدمة، وتشتمل على: أهمية البحث، وأهدافه، ومنهجيته، وطريقته، والدراسات السابقة.

المبحث الأول: الأمر بعد الحظر عند الأصوليين، وفيه مطلبان.

المطلب الأول: الأمر بعد الحظر المعنى والاستدلال.

المطلب الثاني: الاحتجاج بالاستقراء في الأمر بعد الحظر.

المبحث الثاني: نصوص الأمر الواردة بعد الحظر.

المبحث الثالث: نصوص الأمر بعد شبه الحظر.

الخاتمة.

المبحث الأول
الأمر بعد الحظر عند الأصوليين

المطلب الأول
الأمر بعد الحظر المعنى والاستدلال

أ. تعريف الأمر لغةً واصطلاحًا عند الأصوليين:

١. تعريف الأمر لغةً: الأمر في اللغة يأتي بمعنيين، الأول: نقيض النهي وهو الطلب أو المأمور به وجمعه أوامر، والمعنى الثاني: الشأن والقصة والحال وجمعه: أمور[١]. وقد ذكر ابن فارس أن الهمزة والميم والراء أصولٌ خمسة منها: الأمر: من الأمور، والأمر: ضد النهي، وهو قولك: (افعل) كذا»[٢].

٢. تعريف الأمر اصطلاحًا: للأمر تعريفات عدة عند الأصوليين، لكنهم اتفقوا على أن الأمر يطلق حقيقةً على القول الطالب للفعل، ويعبر عنه بصيغة (افعل)[٣].

وقد اختلفوا في إطلاقه على الفعل ونحوه من الشأن والصفة والقصة والمقصود والغرض[٤]. وهذه الإطلاقات ليست موضوع بحثنا، لأن المعني بالأمر في هذا البحث هو: اللفظ الموضوع لطلب الفعل (افعل) نحو: قم. وكذلك اختلفوا في اشتراط العلو والاستعلاء، فاشترط جماعةٌ منهم الاستعلاء،

(١) لسان العرب، مادة أمر (٤/ ٢٦)، والمعجم الوسيط (١ / ٢٦).
(٢) معجم مقاييس اللغة (١/ ١٣٧).
(٣) الإبهاج في شرح المنهاج (٣ / ٢)، ونهاية السول شرح منهاج الوصول (١ / ٣١٩).
(٤) البحر المحيط في أصول الفقه (٢ / ٨١).

فعرفوا الأمر بأنه: طلب الفعل على جهة الاستعلاء[١] وبعبارة أخرى: استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه[٢] كما اعتبر آخرون العلو[٣].

وما نحن بصدده -في البحث- هي الألفاظ الموضوعة لطلب القيام بالفعل الواردة في القرآن من الله ﷻ بصيغة (افعل)، وذلك -أي العلو والاستعلاء- حاصل فيها، حيث إنها ليس المقصود منها الدعاء أو الالتماس، بل هي موجهة من العلي الأعلى ﷻ.

ب. تعريف الحظر لغةً واصطلاحًا عند الأصوليين:

١. تعريف الحظر لغةً: الحَظْر: الحَجْر، وهو خلاف الإباحة، والمحظور: المحرم، حظر الشيء يحظره حظرًا وحظارًا وحظر عليه: منعه[٤] قال ابن فارس: «الحاء والظاء والراء: أصلٌ واحد يدل على المنع، يقال: حظرت الشيء أحظره حظرًا، فأنا حاظر، والشيء محظور»[٥].

٢. تعريف الحظر اصطلاحًا: المحظور: المحرم، وهو الذي يُذم فاعله شرعًا، ويعاقَب على فعله، ويُسمى معصيةً وذنبًا، ومزجورًا عنه، ومتوعدًا عليه[٦].

ج. بيان المقصود بالأمر بعد الحظر عند الأصوليين:

المقصود بالأمر بعد الحظر: أن يرد حظر من الشارع لفعل ما، ثم يرد أمر بذلك الفعل. فإذا نهانا الشارع عن شيء، ثم أمرنا به، فما دلالة هذا الأمر: هل هو كما لو كان ابتداءً لم يقترن بشيء، أم أن له حكمًا جديدًا بسبب تقدم الحظر عليه قبل الأمر به؟

(١) الإحكام للآمدي (٢ / ١٥٨).
(٢) العدة في أصول الفقه (١ / ١٥٧) والتبصرة (١ / ١٧)، وقواطع الأدلة في الأصول (١ / ٥٣).
(٣) الإبهاج في شرح المنهاج (٣ / ٢)، ونهاية السول شرح منهاج الوصول (١ / ٣١٩).
(٤) لسان العرب مادة حظر (٤ / ٢٠٢).
(٥) معجم مقاييس اللغة (٢/ ٨٠).
(٦) قواطع الأدلة في الأصول (٢٤/١)، والمحصول (١٢٧/١)، وكشف الأسرار (٣٨٥/١)، وإجابة السائل شرح بغية الآمل (٣٦/١).

وبعبارة أخرى: إذا جاءت صيغة (افعل) بعد نهي، فماذا تفيد؟

مثاله: نهى الله ﷻ عن الصيد حالة الإحرام بقوله: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾ [المائدة:٩٦] ثم أَمِر به بقوله: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾ [المائدة:٢] فما دلالة الأمر في الآية الثانية؟ هذا هو محل البحث.

د. عنوان المسألة:

يُعبِّر الأصوليون عن المسألة بالأمر بعد الحظر، أو الأمر المطلق بعد الحظر، أو ورود صيغة الأمر بعد الحظر، أو(افعل) بعد الحظر، أو الأمر بعد النهي[(١)]. وكلها مقصودها واحد.

وهذه المسألة مستمدة من مسألة دلالة صيغة الأمر إذا تجردت عن القرائن، وتأثير الحظر السابق عليها، هل يُعتبر تقدم الحظر على الأمر قرينة تخرجه عن مقتضاه عند الإطلاق أو لا؟[(٢)].

هـ. الأقوال في المسألة

اختلف الأصوليون فيما يقتضيه الأمر المعبَّر عنه بصيغة (افعل) بعد الحظر على أقوال، كالتالي:

القول الأول: إنه يقتضي الوجوب؛ كالأمر الذي لم يتقدمه حظر[(٣)]، وهذا مذهب المعتزلة وجمهور المتكلمين والفقهاء، وقد رجحه ابن حزم والشيرازي والسرخسي وابن السمعاني والرازي[(٤)] وغيرهم[(٥)].

(١) التبصرة (٣٩/١)، والمستصفى (٢١١/١)، وكشف الأسرار (١٨٢/١)، وشرح التلويح على التوضيح (٢٩٤/١)، والبحر المحيط في أصول الفقه ج٢/ص١١٥.

(٢) البرهان في أصول الفقه (١٨٧/١)، والقواعد والفوائد الأصولية (١٦٥/١).

(٣) المستصفى (٢١١/١)، وروضة الناظر (١/ ١٩٨)، والإحكام للآمدي (١٩٨/٢).

(٤) المعتمد (٧٦/١)، والإحكام لابن حزم (٣٤٩/٣)، واللمع في أصول الفقه (١٣/١)، وقواطع الأدلة في الأصول (٦٠/١)، وأصول السرخسي (١٩/١)، والمحصول (١٥٩/٢)، والإحكام للآمدي (١٩٨/٢).

(٥) قال الزركشي في البحر المحيط في أصول الفقه (١١١/٢): "صححه القاضي أبو الطيب الطبري في شرح الكفاية، والشيخ أبو إسحاق وابن السمعاني في القواطع، ونقله المازري عن أبي حامد الإسفراييني، =

القول الثاني: إنه يقتضي الندب. ذكر هذا القول صاحب المعتمد، وذهب إليه القاضي الحسين من الشافعية، وافترضه التفتازاني، ولكنه أنكر أن يكون قولًا مأخوذًا به[(١)].

القول الثالث: إنه يقتضي الإباحة. ذهب إلى ذلك كثير من الفقهاء، وهو مذهب مالك وأحمد وأصحابهما، وظاهر كلام الشافعي، ورجحه ابن الحاجب، ومال إليه الآمدي[(٢)].

القول الرابع: إن ورد الأمر بعد الحظر بلفظة (افعل) اقتضى الإباحة؛ وإن ورد بغيرها كقولهم: أنتم مأمورون بعد الإحرام بالاصطياد اقتضى الوجوب[(٣)].

القول الخامس: إذا كان النهي عارضًا لِعِلَّةٍ؛ وعُلِّقت صيغة (افعل) بزواله اقتضى الإباحة.

وأما إن كان الحظر السابق قد عرض لا لِعَلَّةٍ؛ ولا أن صيغة (افعل) عُلِّقت بزوال ذلك كالجَلْد المأمور به عقيب الزنا؛ بعد النهي عن الإيلام؛ فتبقى صيغة (افعل) على ما دلت عليه قبل ذلك. وهذا القول للباقلاني، وقد ذهب إليه الغزالي، وتبعه ابن رشد الحفيد[(٤)].

= وهو كما قال فإنه نصره في كتابه ونقله عن أكثر أصحابنا، ثم قال: وهو قول كافة الفقهاء والمتكلمين. وقال الأستاذ أبو منصور: هو قول أهل التحصيل منا. وقال سليم الرازي في التقريب: إنه قول أكثر أصحابنا ونصره، وقال ابن برهان في الأوسط: إليه ذهب معظم العلماء. وقال القاضي عبدالوهاب: إنه الأقوى في النظر، وقال في الإفادة: ذهب إليه المتكلمون أو أكثرهم".

(١) كشف الأسرار (١/١٨٢)، وشرح التلويح على التوضيح (١/٢٩٤)، والبحر المحيط في أصول الفقه (٢/١١٣)، والقواعد والفوائد الأصولية (١/١٦٥)، والتحبير شرح التحرير (٥/٢٢٥٠).

(٢) الإحكام للآمدي (٢/١٩٨)، ورفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٢ / ٥٤٨) وشرح التلويح على التوضيح (١/٢٩٤)، والبحر المحيط في أصول الفقه (٢/١١٣) والقواعد والفوائد الأصولية (١/١٦٥) والتحبير شرح التحرير (٥/٢٢٤٦).

(٣) روضة الناظر (١/ ١٩٨)، قال الغزالي في المستصفى (١/ ٢١١): " إذا لم ترد صيغة افعل؛ لكن قال: إذا حللتم؛ فأنتم مأمورون بالاصطياد؛ فهذا يحتمل الوجوب والندب؛ ولا يحتمل الإباحة؛ لأنه عرف في هذه الصورة".

(٤) التلخيص في أصول الفقه (١ / ٢٨٦)، والمستصفى (١/٢١١)، والضروري في أصول الفقه (١ / ٧٥).

القول السادس: التوقف بين الإيجاب والإباحة. ذهب إلى ذلك إمام الحرمين الجويني، وقال: إنه الرأي الحق[1].

القول السابع: إنه يفيد رفع الحظر وردَّ الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر.

ومعناه: أن الأمر بعد الحظر لدفع الحظر السابق، فهو يرفع الحظر السابق، ويعيد حال الفعل إلى ما كان قبل الحظر إباحةً أو وجوبًا؛ فإن كان الفعل قبل ورود الحظر دالًّا على الإباحة فحُظِر ثم أُمِر به؛ فإن الأمر حينئذٍ يكون للإباحة كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ فَٱصۡطَادُواْۚ﴾ [المائدة:٢]، وإن كان قبل الحظر للوجوب يكون بعده أيضًا كذلك للوجوب؛ وعليه يُخرَّج قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلۡأَشۡهُرُ ٱلۡحُرُمُ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ﴾ [التوبة:٥] فإن الصيغة رفعت الحظر وأعادته إلى ما كان أولًا. وهذا هو اختيار ابن تيمية والكمال بن الهمام والزركشي وغيرهم[2].

و. تحليل الأقوال في المسألة

اضطربت أقوال الأصوليين في مسألة الأمر بعد الحظر، كما ذكر إمام الحرمين[3]، وذلك بسبب اختلافهم في تأثير الحظر السابق على صيغة الأمر، وهل يصلح ذلك الحظر قرينة تصرف الأمر عن مقتضاه عند الإطلاق أم لا؟ وكذلك بسبب اختلافهم في صيغة الأمر المجردة عن القرائن أصلًا ماذا تفيد؟ وأيضًا بسبب الاعتماد على بعض الأمثلة والأدلة الضعيفة. ونتج عن ذلك ما يأتي:

(١) البرهان في أصول الفقه (١/١٨٨).

(٢) المسودة في أصول الفقه ط المدني (١ / ١٦)، ونسب القول بذلك للمزني، والبحر المحيط في أصول الفقه (١١٣/٢)، والتحبير شرح التحرير (٢٢٥٠/٥)، وفيه: "وهو ظاهر كلام القفال الشاشي والبلقيني" والتقرير والتحبير (٣٧٨/١)، وتيسير التحرير (٣٤٥/١و٣٦٤).

(٣) البرهان في أصول الفقه (١/١٨٧).

أولًا: تعدد الآراء وتشعُبها، حيث وُجِدت آراء وتفصيلات لا يخفى ضعف مستندها.

بيان ذلك أن القول الثاني مستند أصحابه هو أن صيغة الأمر المجردة عن القرائن تفيد عندهم الندب، وهي كذلك بعد الحظر، وكذلك يستدلون ببعض الأمثلة والأدلة الجزئية[1].

وأما القول الرابع: إن ورد الأمر بعد الحظر بلفظة (افعل) اقتضى الإباحة؛ وإن ورد بغيرها كقولهم: أنتم مأمورون بعد الإحرام بالاصطياد اقتضى الوجوب، فهذا التفصيل لا مستند له، ولا أثر له في الواقع، حيث لا يوجد هذا التعبير في القرآن الكريم، كما أن الخلاف في مقتضى صيغة (افعل) بعد الحظر لا في سواها، كما هو معلوم[2].

وأما القول الخامس: إذا كان النهي عارضًا لعلّةٍ؛ وعُلِّقت صيغة (افعل) بزواله؛ اقتضى الإباحة، وأما إن كان الحظر السابق قد عرض لا لعلّةٍ؛ ولا أن صيغة (افعل) عُلِّقت بزوال ذلك؛ كالجلد المأمور به عقيب الزنا بعد النهي عن الإيلام؛ فتبقى صيغة (افعل) على ما دلت عليه قبل ذلك. فهذا القول أدخل في الموضوع ما ليس منه.

بيان ذلك أن الأمر بجلد الزاني، لا يدخل تحت الأمر بعد الحظر الذي هو موضوع البحث، وذلك لأنه لم يسبق بنص على الحظر، ولم يُرتَّب الأمر بالجَلد على ذلك الحظر.

والمقصود أنه لا يوجد حظر وارد في آيةٍ أو حديث جاء الأمر بجلد الزاني عقِبه، حتى يمكن أن يصح اعتباره أمرًا بعد حظر.

(١) شرح التلويح على التوضيح (٢٩٤/١)، والبحر المحيط في أصول الفقه (١١٣/٢)، والقواعد والفوائد الأصولية (١٦٥/١)، والتحبير شرح التحرير (٢٢٥٠/٥).

(٢) قال الشنقيطي: "ولا يخفى ضعف هذا القول" يعني القول الرابع. مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر، صفحة: ١٩١.

وكذلك القول السادس: التوقف بين الإيجاب والإباحة، يمكن انتقاده والاعتراض عليه بأن أدلة الشرع لا تتعارض بحيث لا يوجد مرجح بينها، وأن التعارض التام إنما يحصل في ذهن المجتهد، ولا وجود له في الواقع، ثم إن ترجيح أحد الأقوال إنما يكون بدليل فلا تحكم فيه.

وأما القول الأول فإنه مبنيٌّ على أن الأصل في صيغة الأمر المجردة عن القرائن الوجوب، وأصحاب هذا القول يرون أن الحظر السابق لا يصلح قرينة تصرف الأمر عن مقتضاه عند الإطلاق(١).

وهذا القول قوي من الناحية النظرية؛ أما من الناحية العملية، فإن القائلين به يحمِلون كثيرًا من الأوامر الواردة بعد حظر على غير الوجوب، نظرًا لوجود قرائن أخرى من إجماعٍ أو نصٍ آخر أو نحوهما؛ ولا تكاد تبقى لهم إلا آية واحدة على الوجوب، كما سيظهر في الاستقراء في المبحث الثاني، ومن ثم فإن رأيهم نظريٌّ وليس عمليًّا، بحيث نستفيد منه حكمًا واحدًا لجميع الآيات.

وعمومًا فإنّ الأقوال القوية هي: القول الأول: إنه يقتضي الوجوب، والقول الثالث: إنه يقتضي الإباحة، والقول السابع: إنه يفيد رفع الحظر وردَّ الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر.

ثانيًا: تردُّد بعض الأصوليين في الترجيح، واختلاف النقل عنهم في المسألة، ومن أمثلة ذلك: أن الزركشي الشافعي والمرداوي الحنبلي ذكرا أن الوقف اختيار الغزالي والآمدي(٢).

وهذا الكلام فيه نظر، ولا يصح إطلاقه؛ فإن الآمدي وإن تردد لكنه

(١) اللمع في أصول الفقه (١٣/١و١٤)، وأصول السرخسي (١٩/١)، والمحصول (١٥٩/٢)، وشرح التلويح على التوضيح (٢٩٤/١).

(٢) المسودة في أصول الفقه ط المدني (١ / ١٦)، والبحر المحيط في أصول الفقه (١١٣/٢)، والتحبير شرح التحرير (٢٢٥١/٥).

مال إلى الإباحة، واعتبر ذلك هو الغالب، حيث قال: «احتمال الحمل على الإباحة أرجح، نظرًا إلى غلبة ورود مثل ذلك للإباحة دون الوجوب، وعلى كل تقدير فيمتنع الصرف إلى الوجوب»(١).

وأما الغزالي فقد اختار أن النهي إذا كان عارضًا لِعلّةٍ؛ وعُلِّقت صيغة (افعل) بزواله؛ اقتضى الإباحة، وصرح بأنه اختياره، قال رحمه الله: «والمختار أنه يُنظر فإن كان الحظر السابق عارضًا لِعلّةٍ؛ وعُلِّقت صيغة (افعل) بزواله؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة:٢] فعرف الاستعمال يدل على أنه لرفع الذم فقط؛ حتى يرجع حكمه إلى ما قبله؛ وإن احتمل أن يكون رفع هذا الحظر بندب وإباحة لكن الأغلب ما ذكرناه»(٢).

وسبب نِسبتهما الوقف للغزالي والآمدي تردُّد الآمدي كما أشرنا، وتصريح الغزالي في المنخول باختياره الوقف، حيث قال: "والمختار أن نتوقف فيه؛ إذ يحتمل أن يكون تقدم النهي عنه قرينة تؤثر في هذه الصيغة، ويحتمل خلافه ولا تثبت فيه، فيجب التوقف في فحواه إلى البيان"(٣).

وبالنظر فيما سبق نجد أن لدينا اختيارين متعارضين في المسألة للغزالي، فأيهما نرجح؟

يظهر لي أنه إذا كان النهي عارضًا لِعلّةٍ؛ وعُلِّقت صيغة (افعل) بزواله؛ فهو للإباحة، هو القول المختار عنده، وذلك لثلاثة أمور: الأول: أنه استدل له ولم يستدل للرأي الآخر. والأمر الثاني: أنه ذكره في المستصفى، ورأيه في المستصفى مقدم، لأنه ألفَّه بعد المنخول، والرأي المتأخر للإمام هو المعتمد عند التعارض، ويُقدَّم على رأيه السابق. والأمر الثالث: أنه أشار في المنخول أنه اقتصر فيه على تعليقات إمام الحرمين، ومن ثم فإن الجزم قائم بتضمن

(١) الإحكام للآمدي (١٩٨/٢)، والقواعد والفوائد الأصولية (١٦٥/١).
(٢) المستصفى (٢١١/١).
(٣) المنخول (١٣١/١).

المستصفى لاختياره، بينما الاحتمال قائم أن المذكور في المنخول قد يكون رأيه، وقد لا يكون رأيه، وإنما هو رأي إمام الحرمين وليس رأيًا له، ومما يزيد الاحتمال بأنه ليس رأيه تصريحه في آخر الكتاب أنه اقتصر في المنخول على تعليقات إمام الحرمين، حيث قال في آخره: «والاقتصار على ما ذكره إمام الحرمين رحمه الله في تعاليقه من غير تبديل وتزييد في المعنى وتعليل»[١].

المطلب الثاني
الاحتجاج بالاستقراء في الأمر بعد الحظر

أولًا: تعريف الاستقراء وأقسامه

الاستقراء لغةً: التتبع[٢].

واصطلاحًا: هو عبارة عن تصفح أمور جزئية؛ لنحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات[٣].

وينقسم الاستقراء إلى قسمين: تام وناقص.

فالاستقراء التام: إثبات الحكم في جزئي لثبوته في الكلي على الاستغراق.

والاستقراء الناقص: إثبات الحكم في كلي لثبوته في أكثر جزئياته، من غير احتياج إلى جامع[٤].

ثانيًا: حجية الاستقراء في المسألة

لقد اعتمد العلماء على الاستقراء في تقرير كليات الشريعة وقواعدها

(١) المرجع السابق (١/٥٠٤).
(٢) تاج العروس (٣٩/٢٩٠).
(٣) المستصفى (١/٤١) والبحر المحيط في أصول الفقه (٤/٣٢١).
(٤) البحر المحيط في أصول الفقه (٤/٣٢١).

العامة، وفي وضع كثير من القواعد الأصولية، واعتبر جمهور الأصوليين الاستقراء بنوعيه التام والناقص حجةً شرعيةً يُستدَلُّ بها في الأحكام ويرُجَع إليها عند الاختلاف.

بيان ذلك أن الاستقراء التام تتبُّع وحصر لِجُزئيات يمكن استيعابها بالحس، وذلك يفيد القطع؛ لأن الحكم إذا ثبت لكل فرد من أفراد شيء على التفصيل، فهو لا محالة ثابت لكل أفراده على الإجمال؛ ومن ثم فهو حجة بلا خلاف. وأما الاستقراء الناقص فإن تتبع الجزئيات يوجِد ظنًّا غالبًا بأن حكم ما بقي من الجزئيات يماثل حكم ما تم استقراؤه؛ والعمل بالظن الغالب واجب، فالعمل به واجب(١).

ويأتي استقراء موارد الأمر بعد الحظر في القرآن الكريم ودلالاتها -في هذا البحث- بهدف الوصول إلى اليقين، والجزم بالصواب في المسألة.

بيان ذلك أن الاستقراء التام بتتبع وحصر الجزئيات يفيد القطع واليقين، فحيث ثبت أصبح حجةً ودليلًا يقينيًّا في المسألة.

وإذا كان الأحناف يستدلون باستقراء أقوال ومذاهب أئمتهم الفقهية لتقرير القاعدة الأصولية، فإن الاستدلال باستقراء آيات القرآن الكريم، وما فهمه العلماء من المذاهب المختلفة، لهو حجة من باب أولى.

كما أن البحث يأتي تطبيقًا لمنهج الاستقراء الذي سار عليه العلماء، ومنهم الشاطبي في الاستدلال لمسائل الأصول، ويُعتبر من الاستقراء التام الذي يتم فيه حصر الجزئيات واستيعابها؛ للوصول إلى حكم كلي.

بيان ذلك أن الأوامر والنواهي يُفهَم منها القصد شرعي بحسب الاستقراء، وما يقترن بها من القرائن الحالية أو المقالية.

ولما كانت صيغة الأمر تحتمل عدة معانٍ، فإن القرائن الحالية أو المقالية

(١) المرجع السابق والتحبير شرح التحرير (٨/٣٧٨٨ و٣٧٨٩).

المقترنة بها، ودلالة السياق تعين على تحديد المعنى الشرعي المقصود منها. قال الشاطبي رحمه الله: «قد يُفهم من مغزى الأمر والنهي الإباحة، وإن كانت الصيغة لا تقتضي بوضعها الأصلي ذلك؛ كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة:٢]، ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الجمعة:١٠]؛ إذ عُلم قطعًا أن مقصود الشارع ليس ملابسة الاصطياد عند الإحلال، ولا الانتشار عند انقضاء الصلاة، وإنما مقصوده أن سبب المنع من هذه الأشياء قد زال، وهو انقضاء الصلاة، وزوال حكم الإحرام. فهذا النظر يعضده الاستقراء»(١).

ثالثًا: دعوى استقراء نصوص الشرع التي ورد فيها الأمر بعد حظر وما تفيده

عارض ابن حزم صحة الاستقراء في المسألة، وأنكر صحته، قال رحمه الله: «وقد ادعى بعض من سلف أنه قرأ الأوامر كلها الواردة بعد الحظر فوجدها كلها اختيارًا أو إباحة»(٢).

وقد بحثتُ عمن ذكر الاستقراء قبل ابن حزم، فوجدت إشارةً إليه في كلام الشافعي، قال رحمه الله: «والأمر في الكتاب والسنة، وكلام الناس يحتمل معاني أحدها: أن يكون الله عز وجل حرم شيئًا ثم أباحه، فكان أمره إحلال ما حرم»(٣).

وأما بعد الشافعي؛ فإن ممن صرح بالاستقراء ابن عبدالبر، قال رحمه الله: "كل أمرٍ يأتي في الكتاب والسنة بعد حظرٍ ومنعٍ تَقدَّمه، فمعناه: الإباحة"(٤).

ثم إن القائلين بالاستقراء في المسألة قد اختلفوا فيه على قولين:

---

(١) الموافقات (٣/ ١٤٨- ١٥٠).

(٢) الإحكام لابن حزم (٣/٣٣٤ و٣٤٩)، ولعل ابن حزم يرد بذلك على الإمام الشافعي.

(٣) الأم (٥/ ١٤٢) قال الزركشي: « قال الشافعي: وأوامر الله تعالى ورسوله تحتمل معاني منها: الإباحة، كالأوامر الواردة بعد الحظر" البحر المحيط في أصول الفقه (٢/١١٢).

(٤) التمهيد لابن عبدالبر (٣/٢١٨)، ثم قال مبينًا أهمية ذلك: "وهو كثير في القرآن والسنة والحمد لله، وهذا أصلٌ جسيمٌ في العلم فقِف عليه" وابن عبدالبر معاصر لابن حزم.

القول الأول: إنه يفيد الإباحة

أفاد كلام الشافعي وابن عبدالبر -سابقًا- أن ما حرم الله سبحانه وتعالى وحظره ثم أمر به فإن ذلك الأمر -الوارد بعد الحظر- يُحمل على الحل والإباحة، ولا يُحمل على الوجوب والإلزام.

وقد استدل القائلون بأن الأمر بعد الحظر للإباحة بالاستعمال الشرعي، حيث قد غلب في نصوص الشرع استعمال الأمر بعد الحظر للإباحة، حتى صار ذلك هو المتبادر إلى الذهن، والتبادر علامة للحقيقة(١).

كما رأوا أن استقراء أدلة الشرع يدل على أنه للإباحة، وأن «أكثر المتفقين على الوجوب لصيغة الأمر؛ متفقون على أنها بعد الحظر في لسان الشرع للإباحة، علم هذا باستقراء استعمالاته، فوجب الحمل عليه عند التجرد عن الموجب لغيره»(٢).

ويرى ابن حزم أن الأصل في كل أمر الوجوب؛ ولا يخرج عن ذلك إلا بنص أو حس أو إجماع، وقد أنكر رحمه الله صحة الاستقراء في أن صيغة (افعل) بعد الحظر تفيد الإباحة، وذكر أمثلةً من القرآن والسنة يرى أن الأوامر فيها بعد الحظر قد جاءت للوجوب تارةً وللندب تارةً أخرى، ومن ثم فإن الاستقراء المدَّعى غير صحيح(٣).

القول الثاني: إنه يفيد رفع الحظر ورد الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر

استدل القائلون بأن الأمر بعد الحظر لرفع الحظر؛ وردّ الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر؛ بالاستقراء لنصوص الشرع، حيث إن الاستقراء -لديهم- لآيات القرآن الكريم وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم دل على أن الأمر بعد

(١) التحبير شرح التحرير (٥/٢٢٤٦)، وشرح الكوكب المنير (٣/ ٥٧)، وحاشية العطار على جمع الجوامع (١/٤٧٨).

(٢) التقرير والتحبير (١/٣٧٨)، وتيسير التحرير (١/٣٤٥ و٣٦٤).

(٣) الإحكام لابن حزم (٣/٣٣٤ و٣٤٩).

الحظر لما اعترض عليه، أي: لما كان عليه المأمور به من الحكم قبل المنع، فإن اعترض الحظر على الإباحة؛ ثم وقع الأمر بذاك المباح؛ فالأمر للإباحة؛ وإن اعترض على الوجوب فالأمر للوجوب.

وأما القول بأن الاستقراء موجب للحمل على الإباحة؛ فإنهم يجيبون عنه بأن ذلك محمول على الأمر بعد الحظر الذي لا قرينة معه[(١)].

وممن صرح بأن الاستقراء في المسألة يفيد رفع الحظر ورد الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر ابن كثير والشنقيطي.

فقد رأى ابن كثير أن ذلك هو القول الذي ينهض عليه الدليل، وتجتمع الأدلة، وقال رحمه الله: "والصحيح الذي يثبت على السبر؛ أنه يُرَدُّ الحكم إلى ما كان عليه قبل النهي؛ فإذا كان واجبًا رده واجبًا؛ وإن كان مستحبًّا فمستحبٌّ؛ أو مباحًا فمباحٌ. ومن قال: إنه على الوجوب ينتقض عليه بآيات كثيرة، ومن قال: إنه للإباحة يرِد عليه آياتٌ أخرى، والذي ينتظم الأدلة كلها هذا الذي ذكرناه، كما اختاره بعض علماء الأصول"[(٢)].

وقد اختار الشنقيطي ذلك، حيث إنه استدل بكلام ابن كثير السابق، وقال: "التحقيق الذي دل عليه الاستقراء التام في القرآن؛ أن الأمر بالشيء بعد تحريمه يدل على رجوعه إلى ما كان عليه قبل التحريم"[(٣)].

ومن الجدير بالاهتمام والانتباه له تصريح الشنقيطي - في كلامه السابق- بأن استقراء القرآن الكريم أفاد ذلك، وهذا نص منه في المسألة، حيث حدّد الاستقراء في القرآن الكريم خصوصًا.

(١) التقرير والتحبير (٣٧٨/١)، وتيسير التحرير (٣٤٥/١ و٣٦٤).
(٢) تفسير ابن كثير (٦/٢).
(٣) أضواء البيان (٣٢٧/١).

المبحث الثاني
نصوص الأمر الواردة بعد الحظر

تمهيد:

تناولنا في المبحث الأول الأمر بعد الحظر عند الأصوليين، وذلك بشكل عام، ومعلوم أن ذلك يشمل نصوص الشرع الواردة في القرآن أو السنة.

وقد سبق القول بأن جماعةً من العلماء استدلوا بالاستقراء في المسألة، فمنهم من ذهب إلى أن الاستقراء يفيد الإباحة، ومنهم من رأى أن الاستقراء يفيد أن الأمر بعد الحظر لرفع الحظر؛ ورد الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر.

ولا شك أن موضوع الأمر بعد الحظر في القرآن الكريم يُعدُّ جزءًا من المسألة الأصولية: الأمر بعد الحظر، أو (افعل) بعد الحظر التي تمت مناقشتها في المبحث الأول؛ إلا أن بحث المسألة في القرآن الكريم، له نوع من الخصوصية.

بيان ذلك أنه يمكن القيام بالاستقراء التام لآيات القرآن الكريم، التي ورد فيها أمر بعد حظر؛ ومعرفة ما تفيده كل آية منها في الموضوع، وبناءً على ذلك يمكن الوصول إلى الرأي الراجح فيما يفيده الأمر بعد الحظر في القرآن الكريم، وهذا هو ما يبتغي البحث تحقيقه.

وبعد جمع الآيات المتعلقة بالمسألة أو التي قيل إن فيها أمرًا بعد حظر، وبالنظر فيها؛ وجدتُ أنها تنقسم إلى نوعين، وذلك بناءً على وجود أمر بعد

حظر فعلًا؛ أو عدم وجوده؛ كأن يكون شبه حظر أو توهم للحظر، ونحو ذلك. وسأتناول في هذا المبحث النوع الأول: نصوص الأمر الواردة بعد حظر.

وأما النوع الثاني: نصوص الأمر بعد شبه الحظر، فسيتم تناوله في المبحث الثالث.

أولًا: الآيات التي جاء فيها أمر بعد حظر في القرآن الكريم في السياق نفسه

الآية الأولى:

﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾﴾ [البقرة].

في الآية أمر بعد حظر، والأمر في الآية بالوطء: ﴿فَأْتُوهُنَّ﴾، والحظر وهو النهي عن الوطء: ﴿فَٱعْتَزِلُوا۟﴾ قال الجصاص: «هو إطلاقٌ من حظرٍ، وإباحة»[1].

وقد ذهب كثير من المفسرين إلى أن الأمر بالوطء -الوارد بعد النهي عنه- في الآية للإباحة[2].

قال القرطبي: "قوله تعالى: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾ أي: فجامعوهن، وهو أمر: إباحة، وكنى بالإتيان عن الوطء"[3]. ويؤخذ من كلام الفقهاء أنه للإباحة أيضًا[4].

وذهب ابن كثير إلى أن فيه ندبًا وإرشادًا إلى غشيانهن بعد الاغتسال[5].

(١) أحكام القرآن للجصاص (٢/٣٩)، والمسودة (١/١٧)، والبحر المحيط في أصول الفقه (٢/١١٣).
(٢) تفسير الطبري (٢/٣٨٦)، وأحكام القرآن للجصاص (٢/٣٩)، والمحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (١/٢٩٩)، وتفسير القرطبي (٣/٩٠)، وأضواء البيان (١/٣٢٦).
(٣) تفسير القرطبي (٣/٩٠).
(٤) الأم (٥/٩٣) والحاوي الكبير (١٦/٧١)، والمغني (١/٢٠٥)، والمجموع (٢/٣٧٠)، والذخيرة (١/٣٧٧).
(٥) تفسير ابن كثير (١/٢٦١).

كما ذهب ابن حزم إلى وجوب الجماع بعد كل حيضة، لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾[1]. وله كلام يحتمل أنه يرجح الندب، حيث ذكر عدة آيات فيها أمر بعد حظر، ومنها قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾، ثم قال: "وأما الأوامر التي ذكرنا قبل فإن دلائل النصوص قد صحت على أنها ندب"[2].

الحكم المستفاد وموقعه من الاستقراء:

الحكم المستفاد من الأمر الوارد بعد الحظر في الآية هو الإباحة عند الجمهور، وهذا يوافق القول بأن الاستقراء في المسألة يفيد الإباحة، كما يوافق القول بأنه لرفع الحظر ورد الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر، حيث إن الحكم الأصلي لوطء الزوجة هو الإباحة.

وأما القول بأن الأمر الوارد بعد الحظر في الآية يفيد الوجوب، فإنه يؤيد القول بأن الأمر بعد الحظر للوجوب، كما أنه يستقيم ويناسب القول بأنه لرفع الحظر ورد الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر، على اعتبار أن حكم وطء الرجل لامرأته أصله الوجوب.

وأما قول ابن كثير بأنه للندب، فيحمل على وجود قرينة صرفته إلى ذلك، وفيه إشكال على مذهبه.

بيان ذلك أنَّ ابن كثير بعد أن ذكر في تفسير الآية أن فيه ندبًا وإرشادًا، بين أنَّ في الآية أمرًا بعد حظر، وذكر الأقوال في المسألة الأصولية ثم رجح أن الأمر بعد الحظر يفيد رفع الحظر ورد الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر[3]، والوطء قبل الحيض كان مباحًا، فالمفترض أن يرجح الإباحة في المسألة.

(١) الإحكام لابن حزم (٣/٣٣٥)، وتفسير ابن كثير (١/٢٦١)، وعلق ابن كثير على قول ابن حزم قائلًا: "وليس له في ذلك مستند؛ لأنَّ هذا أمر بعد الحظر".
(٢) الإحكام لابن حزم (٣/ ٣٣٤).
(٣) تفسير ابن كثير (١/٢٦١).

ويمكن الاعتذار له بأنه قال بذلك جمعًا بين النصوص، أو لوجود قرينة صرفته إلى الندب، أو أن مراده بأن فيه ندبًا وإرشادًا؛ ليس الندب الأصولي؛ وإنما يقصد ما يشمل الإباحة، خصوصًا أنه ذكره بمقابل رأي ابن حزم وهو الوجوب، وعطف عليه بالإرشاد، وقد يكون رأيه أن وطء الزوجة ابتداءً الأصل فيه أنه مندوب.

الآية الثانية:

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتَ ٱلنَّبِيِّ إِلَّآ أَن يُؤۡذَنَ لَكُمۡ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيۡرَ نَٰظِرِينَ إِنَىٰهُ وَلَٰكِنۡ إِذَا دُعِيتُمۡ فَٱدۡخُلُواْ فَإِذَا طَعِمۡتُمۡ فَٱنتَشِرُواْ﴾ [الأحزاب:٥٣].

في الآية أمر بعد حظر، فالأمر في الآية ﴿فَٱدۡخُلُواْ﴾ ورد بعد حظر وهو قوله تعالى: ﴿لَا تَدۡخُلُواْ﴾[(١)]، حيث إن النهي عن دخول بيت النبي ﷺ عام، وهذا النهي يفيد التحريم، ثم جاء الأمر بالدخول بعد الدعوة إلى الطعام، وهذا الأمر يفيد الإباحة[(٢)]. وقوله تعالى: ﴿إِلَىٰ طَعَامٍ﴾ من باب التخصيص بالذكر؛ فلا يدل على نفي ما عداه، فقد دلت الأدلة على جواز دخول بيوته بإذنه لغير الطعام[(٣)].

وذهب عبدالعزيز البخاري إلى أن الأمر في الآية ﴿فَٱدۡخُلُواْ﴾ الوارد بعد حظر للوجوب[(٤)].

وقد جاء بيان سبب نزول الآية في حديث أنس بن مالك، حيث قال: «لما أُهديَت زينبُ بنت جحش رضي الله عنها إلى رسول الله ﷺ كانت معه في البيت صنع طعامًا ودعا القوم، فقعدوا يتحدثون، فجعل النبي ﷺ يخرج ثم يرجع؛ وهم قعود يتحدثون، فأنزل الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتَ ٱلنَّبِيِّ إِلَّآ

(١) كشف الأسرار (١٨٢/١).
(٢) تفسير القرطبي (٢٢٦/١٤)، والرد على الأخنائي، صفحة: ٨٣، والتسهيل لعلوم التنزيل (١٤٢/٣)، وتفسير أبي السعود (١١٢/٧)، وفتح القدير (٢٩٧/٤).
(٣) زاد المسير (٦/ ٤١٥)، والتفسير الكبير (٢٥/ ١٩٣).
(٤) كشف الأسرار (١٨٢/١).

﴿أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيْرَ نَٰظِرِينَ إِنَىٰهُ﴾ إلى قوله: ﴿مِن وَرَآءِ حِجَابٍ﴾ فضُرب الحجاب؛ وقام القوم"[1].

الحكم المستفاد وموقعه من الاستقراء:

الحكم المستفاد من الأمر الوارد بعد الحظر في الآية هو الإباحة عند الجمهور، وهذا يوافق القول بأن الاستقراء في المسألة يفيد الإباحة، كما يوافق القول بأنه لرفع الحظر ورد الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر، حيث إن حكم دخول بيت النبي ﷺ قبل الحظر هو الإباحة.

وأما القول بأن الأمر الوارد بعد الحظر في الآية يفيد الوجوب، فإنه يؤيد القول بأن الأمر بعد الحظر للوجوب، كما أنه يستقيم ويناسب القول بأنه لرفع الحظر؛ ورد الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر، على اعتبار أن حكم إجابة دعوة النبي ﷺ أصله الوجوب قبل الحظر، فهو كذلك بعد الحظر.

الآية الثالثة:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٩﴾ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٠﴾﴾ [الجمعة].

في الآية أمر بعد حظر، فالأمر في الآية: ﴿فَٱنتَشِرُواْ﴾، والحظر: ﴿وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾.

وقد اتفق جمهور العلماء على أن الأمر بالانتشار وطلب الرزق بالتجارة ونحوها في الآية الوارد بعد الحظر للإباحة[2]. قال الشافعي: « ليس أَنَّ

(١) صحيح البخاري: كتاب تفسير القرآن، باب قوله ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدْخُلُواْ بُيُوتَ ٱلنَّبِيِّ إِلَّآ أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيْرَ نَٰظِرِينَ إِنَىٰهُ﴾ [الأحزاب:٥٣] (١٧٩٩/٤) رقم (١٤٢٨)، وصحيح مسلم: كتاب النكاح، باب زواج زينب بنت جحش ونزول الحجاب وإثبات وليمة العرس (١٠٤٨/٢) رقم (١٤٢٨)، ووردت روايات أخرى في سبب النزول.

(٢) الاستذكار (٢٣٣/٥) وبداية المجتهد (٣٣٢/١).

حَتْمًا أَنْ يَصْطَادُوا إذَا حَلُّوا، وَلَا يَنْتَشِرُوا لِطَلَبِ التِّجَارَةِ إذَا صَلَّوْا»(١). وقد ذهب المفسرون إلى أنه إطلاق من حظر، وأن مقتضاه الإباحة(٢).

وذهب بعض العلماء كالسرخسي إلى أن الأمر في الآية بالكسب ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ﴾ للوجوب، واستدل بما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «طلب الكسب بعد الصلاة؛ هو الفريضة بعد الفريضة» وتلا قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ الآية(٣)(٤).

وأيضًا: «أن الله تعالى أمر بالانفاق على العيال من الزوجات والأولاد والمعتدات، ولا يتمكن من الانفاق عليهم إلا بتحصيل المال بالكسب، وما يتوصل به إلى أداء الواجب يكون واجبًا»(٥).

ولا ننازع في عموم وجوب الكسب على القادر والسعي للإنفاق على النفس والعيال(٦)، وإنما المنازعة في حمل الآية على وجوب السعي والانتشار بعد صلاة الجمعة على وجه الخصوص، ولا يصح له دليلٌ على ذلك، حيث إن الحديث الذي استدل به غير صحيح، وليس فيه ذكر الآية.

رأي ابن حزم: يرى ابن حزم أن حكم الانتشار للكسب بعد صلاة الجمعة

(١) الأم (١٤٢/٥).

(٢) تفسير الطبري (١٠٢/٢٨) وأحكام القرآن للجصاص (٣٤٣/٥)، وتفسير النسفي (٢٤٦/٤)، وزاد المسير (٢٦٨/٨) والتفسير الكبير (٩/٣٠)، وتفسير القرطبي (١٠٨/١٨)، وتفسير ابن كثير (٣٦٨/٤)، وذكر ابن السمعاني أنه أمر ندب. تفسير السمعاني (٤٣٥/٥).

(٣) لم أجده بهذا اللفظ، وإنما ورد بألفاظ لا تعلُّق لها بالموضوع، وليس فيها ذكر الآية، فقد ورد عند الطبراني بلفظ "طلب الحلال فريضة بعد الفريضة" وأخرجه البيهقي بلفظ: "كسب الحلال فريضة بعد الفريضة" وضعفه. المعجم الكبير (٧٤/١٠) رقم (٩٩٩٣)، وسنن البيهقي الكبرى باب كسب الرجل وعمله بيديه (١٢٨/٦) رقم (١١٤٧٥)، ومسند الشهاب للقضاعي (١٠٤/١) وهو ضعيف، وله شواهد. انظر: اللآلئ المنثورة في الأحاديث المشهورة للزركشي، (ص:٣٩)، والمقاصد الحسنة للسخاوي (ص:٤٤٢)، والفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة (١/ ١٤٥)، وتخريج أحاديث إحياء علوم الدين (٢/ ٥٨٣).

(٤) المبسوط للسرخسي (٢٥٠/٣٠)، والكسب، (ص:٤٦)، وكشف الأسرار (١٨٣/١)، وشرح التلويح على التوضيح (٢٩٤/١).

(٥) المبسوط للسرخسي (٣٠/ ٢٥١).

(٦) مراتب الإجماع (١/ ١٥٥).

الندب، وإن كان الأصل لديه في الأمر بعد الحظر أنه للوجوب، لكن «لَمَّا حَضَّ على الْقُعُودِ في مَوْضِعِ الصَّلاَةِ، وَرَغَّبَ في ذلك كان الانتشار نَدْبًا»[1].

الحكم المستفاد وموقعه من الاستقراء:

إن الأصوليين الذين اختلفوا في موجب الأمر بعد الحظر قد ذهب أكثرهم إلى أنه في الآية للإباحة[2].

والحكم المستفاد من الآية وهو الإباحة -على رأي الجمهور- يؤيد الاستقراء بأن الأمر بعد الحظر يفيد الإباحة، كما يوافق القول بأنه لرفع الحظر ورد الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر، حيث إن حكم الانتشار طلبًا للرزق هو الإباحة.

ثانيًا: الآيات التي جاء فيها أمر بعد حظر في موضع آخر من القرآن الكريم

الآية الأولى:

﴿وَءَاتُوا۟ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً ۚ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ﴿٤﴾﴾ [النساء:٤].

في الآية أمر بعد حظر[3]، فالأمر في الآية هو قوله تعالى: ﴿فَكُلُوهُ﴾، وليس المراد به مجرد الأكل وإنما سائر أنواع الانتفاعات[4]. قال ابن جرير في معنى الآية: «وأعطوا النساء مهورهن عطية واجبة؛ وفريضة لازمة»[5].

والحظر مأخوذٌ من الآيات التي تنهى عن أخذ مال المرأة إذا طُلِّقت ﴿وَلَا

(١) المحلى (٩/٢٢٤)، وانظر: الإحكام لابن حزم (٣/ ٣٣٤).

(٢) المعتمد (١/٧٧)، والعدة في أصول الفقه (١/ ٢٥٧) وروضة الناظر (١/ ١٩٨)، ورفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٢/ ٥٤٩)، والبحر المحيط في أصول الفقه (٢/١١٣)، والتقرير والتحرير في علم الأصول (١/ ٣٧٨)، وتيسير التحرير (١/٣٤٥).

(٣) المسودة (١/١٦) وفيها: "من أمثلتها التي ذكرها المزنى قوله تعالى: ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا﴾.

(٤) تفسير القرطبي (٥/٢٦)، وفتح القدير (١/٤٢٢).

(٥) تفسير الطبري (٤/٢٤١).

﴿يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا﴾ [البقرة:٢٢٩]، ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْـًٔا﴾ [النساء:٢٠][(١)]. قال الشافعي: «في هذه الآية إباحة أكله إذا طابت به نفسًا، ودليل على أنها إذا لم تطب به نفسًا لم يحل أكله، وقد قال الله ﷻ: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْـًٔا﴾ [النساء:٢٠]»[(٢)].

وقد نص أهل التفسير أن الأمر في الآية للإباحة قالوا: ويؤكد ذلك قوله ﴿هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا﴾ فهو يفيد التحليل والمبالغة في الإباحة[(٣)].

وعمومًا فإن العلماء اتفقوا على أن الأمر في الآية للإباحة[(٤)].

الحكم المستفاد وموقعه من الاستقراء:

الحكم المستفاد من الآية هو الإباحة، وهذا الحكم يؤيد الاستقراء بأن الأمر بعد الحظر يفيد الإباحة[(٥)]، كما يوافق القول بأنه لرفع الحظر ورد الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر، حيث إن حكم الأكل من مال الزوجة قبل الحظر هو الإباحة[(٦)].

الآية الثانية:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحِلُّواْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ وَلَا ٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَلَا ٱلْهَدْيَ وَلَا ٱلْقَلَٰٓئِدَ وَلَآ ءَآمِّينَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَٰنًا ۚ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ ۚ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ

(١) أحكام القرآن للشافعي (٢١٦/١ و٢١٧)، وأحكام القرآن للجصاص (١٥٤/٣)، وأحكام القرآن لابن العربي (٢٦٣/١).
(٢) أحكام القرآن للشافعي (١/ ٢١٦).
(٣) تفسير الطبري (٢٤٢/٤)، والتفسير الكبير (٩/ ١٤٨و١٤٩)، وتفسير النسفي (٢٠٤/١)، والتسهيل لعلوم التنزيل (١٣٠/١)، وتفسير السعدي (١٦٤/١).
(٤) الحاوي الكبير (١٠/ ٤) وبدائع الصنائع (٢٩٠/٢)، والفروق مع هوامشه، هامش إدرار الشروق (٣/ ٢٥٣)، والقواعد النورانية (٢٠٣/١).
(٥) التحبير شرح التحرير (٥/ ٢٢٤٧).
(٦) المسودة (١/ ١٦).

شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ أَن صَدُّوكُمۡ عَنِ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ أَن تَعۡتَدُواْۘ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ﴿٢﴾﴾ [المائدة:٢].

في هذه الآية أمر بالاصطياد للصيد البري بعد التحلل من الإحرام؛ بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ فَٱصۡطَادُواْ﴾ وقد جاء حظر الصيد البري وتحريمه على المحرم في أربع آيات من سورة المائدة، وهي قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ غَيۡرَ مُحِلِّي ٱلصَّيۡدِ وَأَنتُمۡ حُرُمٌ﴾ [المائدة:١]، وقوله تعالى: ﴿لَيَبۡلُوَنَّكُمُ ٱللَّهُ بِشَيۡءٖ مِّنَ ٱلصَّيۡدِ تَنَالُهُۥٓ أَيۡدِيكُمۡ وَرِمَاحُكُمۡ لِيَعۡلَمَ ٱللَّهُ مَن يَخَافُهُۥ بِٱلۡغَيۡبِۚ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾ [المائدة:٩٤]، وقوله تعالى: ﴿لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ وَأَنتُمۡ حُرُمٞ﴾ [المائدة:٩٥]، وقوله تعالى: ﴿وَحُرِّمَ عَلَيۡكُمۡ صَيۡدُ ٱلۡبَرِّ مَا دُمۡتُمۡ حُرُمٗا﴾ [المائدة:٩٦][(١)].

وقد اتفق عامة العلماء على أن الأمر الوارد بعد الحظر في الآية ﴿فَٱصۡطَادُواْ﴾ للإباحة، نص على ذلك أهل التفسير[(٢)] قالوا: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلۡتُمۡ فَٱصۡطَادُواْ﴾ هو أمر بعد حظر، أفاد إباحة الاصطياد؛ بعد حظره عليهم[(٣)]، فهو إباحة بإجماع[(٤)].

وكذلك الفقهاء قالوا: «هنا أمر إباحة؛ لا أمر وجوب»[(٥)]. وصرح بعض الفقهاء بأن الحكم مبني على القاعدة الأصولية، وهي أن الأمر بعد الحظر للإباحة[(٦)]. قال ابن رشد: «واتفق العلماء على أن الأمر بالصيد في هذه الآية بعد النهي؛ يدل على الإباحة، كما اتفقوا على ذلك في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [الجمعة:١٠] أعني: أن المقصود به

(١) تفسير الطبري (٧/ ٧٠)، وقد ذكر أنه حُظر الصيد البري على المحرِم في ثلاثة مواضع، ولم يذكر الموضع الأخير.
(٢) أحكام القرآن للشافعي (٢/ ٨٠)، وتفسير الطبري (٦/ ٦٢)، والتفسير الكبير (١١/ ١٠٣)، وتفسير النسفي (١/ ٢٦٧)، وأضواء البيان (١/ ٣٢٦).
(٣) الكشاف (١/ ٦٣٧)، وفتح القدير (٢/ ٦).
(٤) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (٢/ ١٤٨)، والتسهيل لعلوم التنزيل (١/ ١٦٧).
(٥) المبسوط للسرخسي (٨/ ٣)، واختلاف الأئمة العلماء (٢/ ٣٣٨)، وبداية المجتهد (١/ ٣٣٢)، وشرح العمدة (٣/ ١٣٣).
(٦) الحاوي الكبير (٢/ ٤٦٨) والاستذكار (٥/ ٢٣٣) والذخيرة (١/ ٨٠) وكفاية الأخيار (١/ ٥١٥)، والفتاوى الفقهية الكبرى (٤/ ١٧).

الإباحة لوقوع الأمر به بعد النهي، وإن كانوا اختلفوا هل الأمر بعد النهي يقتضي الإباحة؛ أو لا يقتضيه، وإنما يقتضي على أصله الوجوب»(١).

رأي ابن حزم: يرى ابن حزم أن حكم الاصطياد بعد الإحرام الندب، وإن كان الأصل لديه في الأمر بعد الحظر أنه للوجوب، حيث يقول « لَوْلَا نُصُوصٌ أُخَرُ جَاءَتْ لَكَانَ هَذَانِ الأَمْرَانِ فَرْضًا، لَكِنْ لَمَّا حَلَّ من حَجِّهِ وَعُمْرَتِهِ ولم يَصْطَدْ صَارَ الأَمْرُ بِذَلِكَ نَدْبًا»(٢).

الحكم المستفاد وموقعه من الاستقراء:

اتفق العلماء من المفسرين والفقهاء على أن الأمر بالاصطياد في الآية يفيد الإباحة، كما أن الأصوليين الذين اختلفوا في موجب الأمر بعد الحظر؛ لم يختلفوا هنا، واتفقوا على أنه في الآية للإباحة، سواءً القائلون بأن الأمر بعد الحظر للوجوب أو غيرهم.

بيان ذلك أن القائلين بأن الأمر بعد الحظر للإباحة لا إشكال لديهم، وكذلك القائلون بأنه لرفع الحظر ورد الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر، حيث إن الأصل في الصيد الإباحة(٣).

وأما القائلون بأن الأمر بعد الحظر للوجوب؛ فإنهم خالفوه هنا لوجود نص آخر جعلهم يحملون الأمر ﴿فَٱصۡطَادُواْ﴾ على الإباحة، وهو قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ [المائدة:٤].

وكذلك لما عُلِم من قصد النبي ﷺ ضرورةً؛ أن الاصطياد مباح للحلال؛ لولا ما عرض فيه من إحرام(٤).

وكذلك ابن حزم صرف الأمر هنا إلى الندب لنصوص أخرى كما ذكر.

(١) بداية المجتهد (١/ ٣٣٢).
(٢) المحلى (٩/ ٢٢٤)، وانظر: الإحكام لابن حزم (٣/ ٢٧٧ و٣٣٤).
(٣) أصول البزدوي (١/٢٠)، والبرهان في أصول الفقه (١/ ٢١٨)، والمستصفى (١/ ٢٠٤)، وروضة الناظر (١/ ١٩٨)، والإحكام للآمدي (٢/ ١٥٤)، والبحر المحيط في أصول الفقه (٢/ ١١٣).
(٤) المعتمد (١/ ٧٧)، والتبصرة (١/٤٠)، وأصول السرخسي (١/ ١٩).

والحاصل: أن الحكم المستفاد من الآية وهو الإباحة -خلافًا لابن حزم- يؤيد الاستقراء بأن الأمر بعد الحظر يفيد الإباحة، كما يوافق القول بأنه لرفع الحظر ورد الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر، حيث إن الحكم الأصلي للاصطياد هو الإباحة.

الآية الثالثة:

﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥﴾ ﴾ [التوبة:٥].

في الآية أمر بعد حظر، أما الأمر فهو ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[١]، ومعنى القتل هنا: القتال[٢] والمراد به الجهاد[٣]، وأما الحظر فقد اختلف العلماء فيه؛ بناءً على اختلافهم في تفسير الأشهر الحرم، الوارد ذكرها في الآية ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ﴾، فمنهم من ذهب إلى أنها المذكورة في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ﴾ [التوبة:٣٦]، ويعني ذا القعدة وذا الحجة والمحرم، ومنهم من ذهب إلى أنها أشهر التسيير أو الإمهال الأربعة المنصوص عليها بقوله: ﴿فَسِيحُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِى ٱللَّهِ ۙ وَأَنَّ ٱللَّهَ مُخْزِى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٢﴾﴾ [التوبة:٢]، وهي يوم النحر إلى العاشر من ربيع الآخر، والسياق يدل على ذلك، حيث جاء قوله تعالى: ﴿فَسِيحُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾، ثم ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ﴾ [التوبة:٥]، لأن عود العهد على مذكور أولى من مقدر، كما ذكر ابن كثير[٤].

---

(١) وهذا عام والمشهور تخصيصه بالسنة وبتحريم القتال في الحرم ونحوه، تفسير القرطبي (٦/ ٤٤)، وتفسير ابن كثير (٢/٣٣٧).

(٢) نزهة الأعين النواظر (١/ ٤٩٦).

(٣) تفسير القرطبي (٦/ ٤٤).

(٤) رجح ابن جرير الأول، ثم قال: ولكن آخر الأشهر الحرم في حقهم المحرَّم لأن الأذان كان ببرائة يوم =

وقد اتفق العلماء على أن الأمر في الآية يفيد وجوب قتال المشركين؛ حتى إن الأصوليين الذين اختلفوا في موجب الأمر بعد الحظر؛ لم يختلفوا هنا، واتفقوا على أنه للوجوب(١).

أما على مذهب القائلين بأن الأمر بعد الحظر كالأمر قبله يفيد الوجوب(٢) فلا إشكال. وأما على مذهب القائلين بأن الأمر بعد الحظر للإباحة، فإنهم يقولون ما استفيد وجوب القتل بهذه الآية؛ بل بقرينة ودليل خارجي، كقوله تعالى: ﴿وَقَـٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة:٣٦]، وقوله تعالى: ﴿فَقَـٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ﴾ [التوبة:١٢]، وقوله تعالى: ﴿قَـٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ [التوبة:٢٩]، ونحوها مما لم يتقدمه حظر (٣).

وأما القائلون بأن الأمر بعد الحظر لرفع الحظر ورد الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر؛ فإن القول بالوجوب في الآية يناسب اختيارهم، حيث إن الحكم قبل الحظر وجوب قتال المشركين، ثم حُظر ذلك، ثم زال ذلك الحظر والمنع بالأمر الوارد في الآية، فعاد الحكم وهو وجوب قتال المشركين، وهذا الحكم يُخرَّج على مذهبهم ولا إشكال(٤).

الحكم المستفاد وموقعه من الاستقراء:

الحاصل: أن الحكم المستفاد من الآية وهو الوجوب يؤيد الاستقراء بأن الأمر بعد الحظر لرفع الحظر؛ ورد الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر، حيث إن الحكم السابق -وهو وجوب قتال المشركين- رجع بعد النهي عنه.

= الحج الأكبر، فمعلوم أنهم لم يكونوا أُجِّلوا الأشهر الحرم كلها، ورجح الرازي وابن كثير والشنقيطي أنها أشهر التسيير أو الإمهال الأربعة المنصوص عليها بقوله تعالى: ﴿فَسِيحُواْ فِى ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ وهي يوم النحر إلى العاشر من ربيع الآخر. تفسير الطبري (٧٨/١٠)، والتفسير الكبير (١٧٩/١٥)، وتفسير ابن كثير (٣٣٦/٢)، وأضواء البيان (١١٥/٢).

(١) انظر مثلاً: الإحكام لابن حزم (٤/ ٤٨٢)، وكشف الأسرار (١/ ١٨٢)، وحاشية العطار على جمع الجوامع (١/ ٤٧٩).

(٢) التبصرة (١/ ٤٠)، والمحصول (٢/ ١٦١)، والإبهاج (٢/ ٤٥).

(٣) روضة الناظر (١/ ١٩٩)، والتحبير شرح التحرير (٥/ ٢٢٥٠).

(٤) المسودة (١/ ١٧)، والبحر المحيط في أصول الفقه (٢/ ١١٣)، والتحبير شرح التحرير (٥/ ٢٢٥١)، والتقرير والتحبير (١/ ٣٧٨)، وتيسير التحرير (١/ ٣٤٥).

وأما على مذهب القائلين بأن الأمر بعد الحظر يفيد الإباحة، فإن الاستقراء لا يتم لهم في هذه الآية؛ إلا في حالة تقييد الاستقراء لديهم بحال عدم وجود قرينة، ويكون الوجوب في الآية خارجًا عن الاستقراء لوجود القرينة، وهي النصوص الأخرى الدالة على وجوب قتال المشركين.

ثالثًا: الآية التي جاء فيها أمر بعد حظر في القرآن الكريم والتصريح بالأمر ورد في السنة

قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِۚ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِۖ وَلَا تَحْلِقُواْ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْيُ مَحِلَّهُۥۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍۚ فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِۚ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌۗ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِي ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ١٩٦﴾ [البقرة:١٩٦].

ذكر الزركشي أن في الآية أمرًا بعد حظر، وهو أمر بحلق الرأس بعد تحريمه بالإحرام، حيث يقول: «إذا قلنا بالصحيح من اقتضاء صيغة الأمر الوجوب؛ فلو وردت صيغة بعد الحظر؛ كالأمر بحلق الرأس بعد تحريمه عليه بالإحرام؛ والأمر بحمل السلاح في صلاة الخوف بعد تحريم حمله فيها؛ فهل يفيد الوجوب أم لا؟ فيه مذاهب»(١).

وقال الجصاص: «فيه استباحة ما يحظره الإحرام للعذر»(٢).

أما الحظر في الآية فهو النهي عن حلق الرأس ﴿وَلَا تَحْلِقُواْ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْيُ مَحِلَّهُۥ﴾.

وأما الأمر فلا يوجد في الآية تصريح بالأمر بالحلق، وإنما جاء الأمر

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٢/ ١١١).
(٢) أحكام القرآن للجصاص (١/ ٣٥٠).

بالفدية في حال الحلق، وفيه الإذن بالحلق، فقوله تعالى: ﴿فَفِدْيَةٌ﴾: أي: فافدوا[١] أو التقدير: فحلق فعليه فدية[٢].

وقد ورد التصريح بالأمر بالحلق بالسُّنَّة، وذلك قوله ﷺ: «احلق رأسك» الحديث[٣].

وقوله: «احلق رأسك» يدل على أن الحلق كان قبل ذلك محرمًا، ومطابقة الحديث للآية الكريمة ظاهرة[٤]. وقد أفادت الآية إباحة حلق الرأس للمحرم لمرض أو أذى به من رأسه وعليه الفدية، وقد اتفق العلماء على ذلك[٥].

الحكم المستفاد وموقعه من الاستقراء:

الحكم المستفاد من الآية؛ وهو الإباحة يؤيد الاستقراء بأن الأمر بعد الحظر يفيد الإباحة، كما يوافق القول بأنه لرفع الحظر؛ ورد الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر، حيث إن الحكم الأصلي للحلق هو الإباحة.

رابعًا: الآيات التي جاء فيها أمر بعد حظر، ولها تعلُّق بالناسخ والمنسوخ

الآية الأولى:

﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۗ

---

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٢/ ٩٢).

(٢) أحكام القرآن للجصاص (١/ ١٥٨)، والتفسير الكبير (٥/ ١٢٩)، وتفسير أبي السعود (١/ ٢٠٦).

(٣) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب قول الله: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾. وهو مخير فأما الصوم فثلاثة أيام (٢/٦٤٤) رقم (١٧١٩)، وصحيح مسلم، كتاب الحج، باب جواز حلق الرأس للمحرم إذا كان به أذى ووجوب الفدية لحلقه وبيان قدرها (٢/٨٦١) رقم (١٢٠١) عن كعب بن عجرة رضي الله عنه قال: "نزلت -أي الآية- فيَّ خاصة وهي لكم عامة".

(٤) المغني (٣/ ١٤٩)، وعمدة القاري (١٠/ ١٥٠)، قال الباجي في المنتقى شرح الموطأ (٣ / ٦٧ و٧٢): "احلق رأسك يحتمل أن يكون ذلك على وجه الندب على ما تقدم ويحتمل أن يكون على وجه الإباحة... فعلق إباحة ذلك بالتأذي بالهوام، فلا يجوز إلا على ذلك، لأن النبي ﷺ جعل علة الإباحة من الحظر الأذى".

(٥) الأم (٢/ ١٨٨)، والإجماع (١/ ٥٠)، ومراتب الإجماع (١/ ٤٤)، والمبسوط للسرخسي (٤/ ٩١)، وزاد المسير (١/ ٢٠٦)، وقواعد الأحكام في مصالح الأنام (٢/ ١٠)، وكشف الأسرار (٤/ ٢١٥)، وسبل السلام (٢/ ١٩٦)، وأضواء البيان (٥/ ٩٥).

﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ ۖ فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البقرة:١٨٧].

في الآية أمر بعد حظر، والأمر في الآية: باشروهن، والحظر السابق وهو النهي عن المباشرة قد جاء في السنة، حيث دلت السنة على تحريم الجماع والأكل والشرب في ليالي الصوم بعد العتمة أو بعد النوم، ويدل لذلك الحديث الوارد في سبب نزول الآية، فعن البراء رضي الله عنه قال: "لَمَّا نَزَلَ صَوْمُ رَمَضَانَ كَانُوا لَا يَقْرَبُونَ النِّسَاءَ رَمَضَانَ كُلَّهُ وكان رِجَالٌ يَخُونُونَ أَنْفُسَهُمْ فَأَنْزَلَ اللَّه ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ﴾"[(١)].

وقد نص الرازي على وجود الأمر بعد الحظر في الآية، حيث قال: ﴿فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ﴾ هذا أمر وارد عقب الحظر، فالذين قالوا الأمر الوارد عقيب الخطر ليس إلا للإباحة كلامهم ظاهر، وأما الذين قالوا مطلق الأمر للوجوب قالوا: إنما تركنا الظاهر، وعرفنا كون هذا الأمر للإباحة بالإجماع[(٢)]. ولهذا فإن عامة الأصوليين حملوا الأمر في الآية على الإباحة[(٣)].

ويستفاد من الآية والحديث أن الحكم السابق؛ وهو النهي عن الجماع في ليالي رمضان؛ منسوخ بالآية، قال الجصاص: «والذي تضمنته هذه الآية من الحكم من عند قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ نسخ تحريم الجماع والأكل والشرب في ليالي الصوم، بعد العتمة أو بعد النوم، وفيها الدلالة على

(١) صحيح البخاري باب قول الله جل ذكره: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾ (٤/ ١٦٣٩) رقم (٤٢٣٨).

(٢) التفسير الكبير (٥/ ٩٢).

(٣) المعتمد (٢/ ٣٤٨)، واللمع في أصول الفقه (١/ ٥٨)، والمستصفى (١/ ٢٦٤)، والإحكام للآمدي (٣/ ٧٣)، والفروق مع هوامشه (٢/ ٣٠٩)، والموافقات (٢/ ٩٧)، وتيسير التحرير (٣/ ١٩٨)، وإجابة السائل شرح بغية الآمل (١/ ٢٣٨).

نسخ السنة بالقرآن؛ لأن الحظر المتقدم إنما كان ثبوته بالسنة لا بالقرآن؛ ثم نسخ بالإباحة المذكورة في القرآن»[1].

وقد ذهب كثير من المفسرين إلى أن الأمر بالمباشرة -وهي الجماع- في الآية؛ الوارد بعد الحظر السابق في أول الإسلام؛ للإباحة[2]. وكذلك فهم عامة الفقهاء من الآية إباحة المباشرة إلى تبين الفجر[3].

وأما ابن حزم فيُفهم من كلامه أنه يوافق الجمهور في أن الأمر بالجماع هنا؛ للإباحة، حيث يقول: «فإن الأمر قد كان ورد بتحريم الأكل والشرب والوطء؛ مذ ينام المرء إلى غروب الشمس من غد، ثم نسخ ذلك، وأبيح لنا الوطء والأكل والشرب؛ إلى حين يتبين طلوع الفجر الثاني»[4]. ولكنه في معرض حديثه عن الأمر بعد الحظر؛ أنكر على من ادعى أن الأوامر بعد الحظر تحمل على الإباحة، وصرح بأنه في الآية للوجوب، حيث قال: «والمباشرة من الرجل لزوجته فرض ولا بد، ولا يحل له هجرها في المضجع، ولا الامتناع من وطئها إلا بتجافيها له عن ذلك»[5].

الحكم المستفاد وموقعه من الاستقراء:

يعَدُّ الأمر بعد الحظر هنا من قبيل الناسخ والمنسوخ، والحكم المستفاد منه هو الإباحة عند الجمهور، وهذا يوافق القول بأن الاستقراء في المسألة يفيد الإباحة، كما يوافق القول بأنه لرفع الحظر ورد الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر، حيث إن الحكم الأصلي لمباشرة الرجل لزوجته بالوطء هو الإباحة.

(١) أحكام القرآن للجصاص (١/ ٢٨٨).
(٢) تفسير الطبري (٢/ ١٧٦)، وأحكام القرآن للجصاص (١/ ٢٨٣)، والكشاف (١/ ٢٥٧)، والتفسير الكبير (٥/ ٩٢)، وتفسير القرطبي (٢/ ٣١٧)، وتفسير النسفي (١/ ٩١)، وتفسير ابن كثير (١/ ٢٢٢)، والدر المنثور (١/ ٤٧٦)، وتفسير السعدي (١/ ٨٧).
(٣) الاستذكار (٣/ ٢٩١)، والمبسوط للسرخسي (٣/ ٥٦)، وتحفة الفقهاء (١/ ٣٥١)، والمهذب (١/ ١٨١)، والمغني (٣/ ٣٧)، والمجموع (٦/ ٣٠٩) و(٨/ ١٨٩).
(٤) الإحكام لابن حزم (٧/ ٣٤١).
(٥) المرجع السابق (٣/ ٣٣٥).

وأما القول بأن الأمر في الآية الوارد بعد الحظر المذكور في السنة يفيد الوجوب؛ فإنه يؤيد القول بأن الأمر بعد الحظر للوجوب، كما أنه يستقيم ويناسب القول بأنه لرفع الحظر ورد الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر.

بيان ذلك أن القول بالوجوب مبني على أن ذلك هو الأصل في وطء الزوجة؛ كما يفهم من كلام ابن حزم السابق، فرجع الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر.

الآية الثانية:

﴿وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ ۚ وَلَا تُقَـٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَـٰتِلُوكُمْ فِيهِ ۖ فَإِن قَـٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ ۗ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَـٰفِرِينَ ﴿١٩١﴾﴾ [البقرة:١٩١].

في الآية أمر بعد حظر، أما الأمر فهو ﴿فَٱقْتُلُوهُمْ﴾ أي فقاتلوهم[(١)].

وأما الحظر، فهو ﴿وَلَا تُقَـٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ أي: «إلا أن يبدأوكم بالقتال فيه فلكم حينئذ قتالهم وقتلهم دفعًا للصائل»[(٢)].

وقد اختلف العلماء في النهي عن القتال في الحرم في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُقَـٰتِلُوهُمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَـٰتِلُوكُمْ فِيهِ﴾، فذهب جماعة من العلماء إلى أنه منسوخ، وذهب جماعة منهم إلى أن هذا الحكم ثابت لا يقاتَل في الحرم إلا من قاتل[(٣)].

---

(١) نزهة الأعين النواظر (١/ ٤٩٦).

(٢) تفسير ابن كثير (١/ ٢٢٨).

(٣) من القائلين بأنه محكم: مجاهد، ومن القائلين بالنسخ في الآية: قتادة والربيع بن أنس وابن زيد، ثم إنهم اختلفوا في الناسخ فهم من قال إنه منسوخ بقوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة:٥]، ومنهم من قال إنه منسوخ بقوله تعالى: ﴿وَقَـٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ [البقرة:١٩٣]. تفسير الطبري (٢/ ١٩٢) والناسخ والمنسوخ للنحاس (١/ ١٠٩)، وقال النحاس: "هذه الآية من أصعب ما في الناسخ والمنسوخ" وأحكام القرآن للجصاص (١/ ٣٢١)، والناسخ والمنسوخ لابن حزم (١/ ٢٧)، وزاد المسير (١/ ١٩٩)، وأحكام القرآن لابن العربي (١/ ١٥١).

ويؤيد القول بأن حكم الآية باق غير منسوخ؛ أن رسول الله ﷺ قال: «إن الله حرم مكة ولم يحرمها الناس، من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسفكن فيها دمًا، ولا يعضدن فيها شجرًا، فإن ترخص مترخص فقال: أُحلت لرسول الله ﷺ، فإن الله أحلها لي ولم يحلها للناس، وإنما أُحلَّت لي ساعةً من نهار، ثم هي حرام إلى يوم القيامة»(١).

الحكم المستفاد من الأمر في الآية:

الأمر يفيد مشروعية قتال من بدأ بالقتال في الحرم، وأما من لم يبدأ بالقتال؛ فلا يجوز قتالهم(٢)، خلافًا للقائلين بالنسخ(٣)، حيث إن الراجح أن الآية محكمة؛ وليست منسوخة.

وقد اختلف العلماء في حكم القتال دفاعًا عن النفس في الحرم، فمنهم من ذهب إلى أنه مباحٌ؛ وليس واجبًا(٤) قال الرازي: «ثم أنزل الله تعالى بعده- أي بعد قوله: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمۡ عِندَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِيهِ﴾ [البقرة:١٩١] - قوله: ﴿ٱلشَّهۡرُ ٱلۡحَرَامُ بِٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ وَٱلۡحُرُمَٰتُ قِصَاصٞۚ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ﴾ [البقرة:١٩٤] فصرح في هذه الآية بأن القتال على سبيل الدفع جائز»(٥).

ومن العلماء من ذهب إلى الوجوب(٦).

(١) سنن الترمذي باب ما جاء في حكم ولي القتيل في القصاص والعفو (٤/ ٢١)، رقم (١٤٠٦) عن أبي شريح الكعبي رضي الله عنه. قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، وصححه أحمد شاكر، وصححه الألباني أيضًا في إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل (٧/ ٢٧٦).

(٢) أحكام القرآن للشافعي (٢/ ١٣)، والتفسير الكبير (٤/ ٤٣)، والمغني (٩/ ٩٢)، ومغني المحتاج (٤/ ٢٥٨).

(٣) كالحنفية، انظر: البحر الرائق (٥/ ٧٧)، والدر المختار (٤/ ١٢٣).

(٤) تفسير البحر المحيط (٢/٧٨)، وإعلام الموقعين (١/٣٢٨)، والكافي في فقه ابن حنبل (٤/ ٢٤٤)، وسبل السلام (٤/٤٠).

(٥) التفسير الكبير (٦/٢٧).

(٦) الإقناع للشربيني (٢/٥٤٤)، وحواشي الشرواني (٩/ ١٨٤)، وانظر: المبدع (٧/ ٣٧٨)، وشرح منتهى الإرادات (٣/ ٣٤٢) وحاشية ابن عابدين (٤/ ١٧٤).

والقول بالإباحة يوافق القول بأن الاستقراء في المسألة يفيد الإباحة، كما يوافق القول بأنه لرفع الحظر ورد الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر.

والقول بالوجوب يوافق القول بأنه لرفع الحظر ورد الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر.

الآية الثالثة:

﴿ٱلشَّهۡرُ ٱلۡحَرَامُ بِٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ وَٱلۡحُرُمَٰتُ قِصَاصٞۚ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلۡمُتَّقِينَ ١٩٤﴾ [البقرة:١٩٤].

في الآية أمر بعد حظر، أما الأمر فهو ﴿فَٱعۡتَدُواْ﴾، والمراد بالعدوان ههنا المعاقبة والمقاتلة[١]. ومعنى الآية: «في حال كونكم منتصرين ممن اعتدى عليكم؛ فلا تعتدوا إلى ما لا يحل لكم»[٢].

وأما الحظر فقد جاء في أربع آياتٍ النهي عن القتال في الأشهر الحرم وهي:

﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ قِتَالٖ فِيهِۖ قُلۡ قِتَالٞ فِيهِ كَبِيرٞۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفۡرُۢ بِهِۦ وَٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ﴾ [البقرة:٢١٧].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحِلُّواْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ وَلَا ٱلشَّهۡرَ ٱلۡحَرَامَ﴾ [المائدة:٢].

﴿جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلۡكَعۡبَةَ ٱلۡبَيۡتَ ٱلۡحَرَامَ قِيَٰمٗا لِّلنَّاسِ وَٱلشَّهۡرَ ٱلۡحَرَامَ﴾ [المائدة:٩٧].

﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثۡنَا عَشَرَ شَهۡرٗا فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوۡمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ مِنۡهَآ أَرۡبَعَةٌ حُرُمٞۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُۚ فَلَا تَظۡلِمُواْ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمۡ﴾ [التوبة:٣٦].

---

(١) تفسير ابن كثير (١/ ٢٢٨)، والدر المنثور (١/ ٤٩٩).
(٢) الكشاف (١/ ٢٦٣).

فقد تضمنت هذه الآيات تحريم القتال في الأشهر الحرم[١].

وقد اختلف العلماء في تحريم ابتداء القتال في الشهر الحرام؛ هل هو منسوخ أو محكم، على قولين: أحدهما: أن الآية منسوخة بإذن الله لنبيه بقتال أهل الحرم ابتداءً في الحرم، والقول الثاني: أن ابتداء القتال في الشهر الحرام حرام، وأنه لم ينسخ تحريم الشهر الحرام، وقد رجح ابن جرير وابن كثير النسخ، كما رجح ابن الجوزي أن الآية محكمة؛ غير منسوخة[٢].

والراجح عدم النسخ؛ لأن الأشهر الحرم نُصَّ عليها في خطبة الوداع، وكل ما جاء فيها غير منسوخ، وقد قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾، فعبر عنها بأنها الدين لمكان تحريمها من الشرع، وإن كانت بعض ﴿ٱلدِّينُ﴾، فذلك التعبير السامي تأكيد لمنع القتال في الأشهر الأربعة[٣].

وأما الجواب عن حصار رسول الله ﷺ أهل الطائف، واستصحابه الحصار إلى أن دخل الشهر الحرام؛ فإنه "لم يبتدئ ﷺ القتال إلا في شوال؛ فلما شرع فيه لم يقطعه للشهر الحرام، وفرق بين الابتداء والاستدامة"[٤]، ثم إنهم "هم الذين ابتدءوا القتال، وجمعوا الرجال، ودعوا إلى الحرب والنزال؛ فعندها قصدهم رسول الله ﷺ"[٥].

وقد اختلف العلماء -القائلون بأن الآية محكمة- في حكم القتال في الأشهر الحرم؛ بناءً على اختلافهم في حكم الدفاع عن النفس، فمنهم من ذهب إلى أن الدفاع عن النفس وصد العدوان واجب[٦]، ومنهم من

(١) أحكام القرآن للجصاص (١/ ٤٠١).
(٢) تفسير الطبري (٢/ ١٩٩)، ونواسخ القرآن (١/ ٧٦)، وتفسير ابن كثير (٢/ ٣٥٦).
(٣) زهرة التفاسير لأبي زهرة (٢/ ٦٨٧) و(٦/ ٣٣٠٠).
(٤) زاد المعاد (٣/ ٥٠٢)، وتفسير القاسمي محاسن التأويل (٥/ ٤١٥).
(٥) تفسير ابن كثير (٢/ ٣٥٧).
(٦) أحكام القرآن للشافعي (٢/١٣)، والمحلى (١٠/٤٩٨)، والشرح الكبير (٤/ص٣٥٧)، وحاشية الدسوقي (٣٥٧/٤)، ومنح الجليل(٣٦٨/٩).

ذهب إلى أنه جائز[1]. قال ابن تيمية: "ومعلوم أن الإنسان إذا صال صائلٌ على نفسه؛ جاز له الدفع؛ بالسنة والإجماع، وإنما تنازعوا هل يجب عليه الدفع بالقتال؟ على قولين، هما روايتان عن أحمد، إحداهما: يجب الدفع عن نفسه؛ ولو لم يحضر الصف، والثانية: يجوز له الدفع عن نفسه، وأما الابتداء بالقتال في الفتنة فلا يجوز بلا ريب"[2].

الحكم المستفاد من الأمر في الآية:

الأمر يفيد مشروعية القتال دفاعًا في الأشهر الحرم، قال الرازي: «صرحت الآية بأن القتال في الأشهر الحرم لصد العدوان جائز[3]. وقال الزركشي: "قال- أي القفال-: وكل ما كان من باب المعاملات والمعاوضات فالأمر فيه إرشاد وحظر وإباحة، كالأمر بالكتابة بالبيع، وقوله: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ﴾، أي: إن شئتم"[4].

والخلاف في إفادة الأمر -في الآية- الوجوب أو الإباحة، مبنيٌّ على الخلاف السابق في الدفاع عن النفس.

والقول بالإباحة يوافق القول بأن الاستقراء في المسألة يفيد الإباحة، كما يوافق القول بأنه لرفع الحظر ورد الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر.

والقول بالوجوب يوافق القول بأنه لرفع الحظر، ورد الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر.

---

(١) كفاية الأخيار (١/ ٤٨٩)، وأسنى المطالب في شرح روض الطالب (٤/ ١٦٩)، وحاشية الرملي (٤/ ١١٦)، وسبل السلام (٤/ ٤٠)، وحاشية الدسوقي (٤/ ٣٥٧)، ونيل الأوطار (٦/ ٧٥) و(٧/ ٢٠١).
(٢) مجموع الفتاوى (٢٨/ ٥٣٩).
(٣) التفسير الكبير (٦/ ٢٧).
(٤) البحر المحيط في أصول الفقه (٢/ ٩٨).

المبحث الثالث
نصوص الأمر بعد شبه الحظر

هناك آيات ذكر بعض العلماء أن فيها أمرًا بعد حظر، وعند النظر والتمعن نجد أنها ليست كذلك، وأن الأمر فيها لم يسبق بحظر، وإنما تُوهِّم الحظر فيها؛ ولا يوجد حظر سابق للأمر، كما سيتضح فيما يأتي:

الآية الأولى:

﴿وَإِذَا كُنتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِّنْهُم مَّعَكَ وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ فَإِذَا سَجَدُوا فَلْيَكُونُوا مِن وَرَائِكُمْ وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيُصَلُّوا مَعَكَ وَلْيَأْخُذُوا حِذْرَهُمْ وَأَسْلِحَتَهُمْ﴾ [النساء:١٠٢].

من الأمثلة التي ذكرها صاحب البحر المحيط للأمر بعد الحظر هذه الآية، حيث قال: "فلو وردت صيغة بعد الحظر كالأمر بحلق الرأس بعد تحريمه عليه بالإحرام، والأمر بحمل السلاح في صلاة الخوف بعد تحريم حمله فيها، فهل يفيد الوجوب أم لا؟ فيه مذاهب"[١].

لقد ورد الأمر بحمل السلاح في صلاة الخوف في الآية بقوله تعالى: ﴿وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ﴾، ولكن أين الحظر السابق؟.

لم يوضح المؤلف ذلك، ولعله يقصد أن الأصل عدم حمل شيء في الصلاة في غير الخوف، ثم جاء الأمر بحمل السلاح في صلاة الخوف، فيكون أمرًا بعد حظر، وهذا فيه نظر؛ لأن الأمر بعد الحظر يعني أن الأمر المنصوص عليه قد سبق بحظر منصوص عليه، وهذا غير موجود في المسألة «وقول من

(١) البحر المحيط في أصول الفقه (٢/ ١١١).

قال: إن حمل السلاح الخفيف في غير صلاة الخوف محظور فيه نظر؛ إذ لم يقم دليل على كراهته؛ فضلًا عن تحريمه؛ فليس من الأمر بعد الحظر»[1].

الآية الثانية:

﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْۖ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ ٱللَّهُۖ فَكُلُوا۟ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَٱذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَيْهِۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ۝٤﴾ [المائدة:٤].

ذهب المفسرون إلى أن الأمر الوارد في الآية في قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا۟ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ للإباحة[2]. وقد اتفق الفقهاء على ذلك[3].

وقد اختلف الأصوليون في نوع هذا الأمر؛ فمنهم من اعتبره أمرًا مطلقًا؛ ومثَّل به لموجب الأمر؛ وأنه قد يأتي للإباحة؛ كالسرخسي وعبدالعزيز البخاري[4]، ومنهم من اعتبره من الأمر الوارد بعد الحظر، ومثَّل به لذلك[5].

وقد جاء في سبب نزول الآية حديث أبي رافع، قال: « لما أمر ﷺ بقتل الكلاب؛ أتاه ناسٌ فقالوا: يا رسول الله: ما يحل لنا من هذه الأمة؛ التي أمرت بقتلها؟ فنزلت ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْۖ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾[6]. وعن عدي بن حاتم قال: «سألت النبي ﷺ قال قلت: إنا قوم نصيد بهذه الكلاب، قال: إذا أرسلت كلابك المعلمة؛ وذكرت اسم الله عليها؛ فكل مما أمسكن عليك؛ وإن قتلن إلا أن يأكلن، فإن أكلن فلا تأكل؛ فإني أخاف أن يكون إنما أمسك على نفسه، وإن خالطها كلاب أخرى فلا تأكل"[7].

(١) القواعد والفوائد الأصولية (١/ ١٦٩).

(٢) تفسير الطبري (٦/ ٩٧)، وأحكام القرآن للجصاص (٣/ ٣٠٨)، وتفسير السمعاني (٢/ ١٤)، والتسهيل لعلوم التنزيل (١/ ١٦٩)، وتفسير السعدي (١/ ٢٢١).

(٣) الإجماع (١/ ٥٨)، والمغني (٩/ ٢٩٢)، والمجموع (٩/ ٨٨).

(٤) أصول السرخسي (١/ ١٤)، وكشف الأسرار (١/ ١٦٣).

(٥) المسودة (١/ ١٦)، ونسب إلى المزني أنه ذكر ذلك مثالًا للأمر بعد الحظر.

(٦) المعجم الكبير (١٧/ ٧٢) رقم (١٤٨) وسنن البيهقي الكبرى كتاب الصيد والذبائح (٩/ ٢٣٥) رقم (١٨٦٤٥)، والمستدرك على الصحيحين، تفسير سورة المائدة (٢/ ٣٤٠) رقم (٣٢١٢)، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

(٧) صحيح البخاري كتاب الذبائح والصيد (٥/ ٢٠٨٩)، رقم (٥١٦٦)، وصحيح مسلم كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان باب الصيد بالكلاب المعلمة (٣/ ١٥٢٩) رقم (١٩٢٩)، عن عدي بن حاتم.

والراجح أن الأمر في الآية ليس أمرًا مجردًا، ولا أمرًا بعد حظر، وإنما هو أمرٌ ورد بعد سؤال واستئذان بدليل صدر الآية ﴿يَسْـَٔلُونَكَ﴾، وكذلك الأحاديث السابقة، وهذا ما رجحه الشنقيطي رحمه الله(١).

الآية الثالثة:

﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْ﴾ [الأعراف:٣١].

لم يذكر أحدٌ من العلماء أن في الآية أمرًا بعد حظر.

وقد ذهب ابن عاشور إلى أن الأمر في قوله تعالى: ﴿خُذُواْ زِينَتَكُمۡ﴾ شبيه بالأمر الوارد بعد الحظر.

بيانه أن المقصد من توجيه الأمر: ﴿خُذُواْ زِينَتَكُمۡ﴾ إبطال التحريم للباس الذي جعله أهل الجاهلية، وما زعموه من لزوم التعري في الحج في أحوال خاصة، وعند مساجد معينة(٢). ويدل لذلك حديث ابن عباس عند مسلم، قال: «كانت المرأة تطوف بالبيت وهى عريانة، فتقول: من يعيرنى تطوافًا؟ تجعله على فرجها، وتقول: اليوم يبدو بعضه أو كله. فما بدا منه فلا أحله، فنزلت هذه الآية ﴿خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ﴾»(٣).

والراجح أن الأمر في الآية ﴿خُذُواْ زِينَتَكُمۡ﴾ ليس داخلًا في مسألة الأمر بعد الحظر، لأنه لم يسبق بحظر.

الآيتان الرابعة والخامسة:

﴿لِّيَشۡهَدُواْ مَنَٰفِعَ لَهُمۡ وَيَذۡكُرُواْ ٱسۡمَ ٱللَّهِ فِيٓ أَيَّامٖ مَّعۡلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلۡأَنۡعَٰمِۖ فَكُلُواْ مِنۡهَا وَأَطۡعِمُواْ ٱلۡبَآئِسَ ٱلۡفَقِيرَ ٢٨﴾ [الحج].

﴿وَٱلۡبُدۡنَ جَعَلۡنَٰهَا لَكُم مِّن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِ لَكُمۡ فِيهَا خَيۡرٞۖ فَٱذۡكُرُواْ ٱسۡمَ ٱللَّهِ عَلَيۡهَا

(١) أضواء البيان (٤/ ٣٢٦).
(٢) التحرير والتنوير (٨/ ٧١ و٧٢).
(٣) صحيح مسلم كتاب التفسير باب في قوله تعالى: ﴿خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ﴾ (٤/ ٢٣٢٠) رقم (٣٠٢٨).

﴿صَوَآفَّۖ فَإِذَا وَجَبَتۡ جُنُوبُهَا فَكُلُواْ مِنۡهَا وَأَطۡعِمُواْ ٱلۡقَانِعَ وَٱلۡمُعۡتَرَّۚ كَذَٰلِكَ سَخَّرۡنَٰهَا لَكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ٣٦﴾ [الحج].

الأمر في الآيتين ﴿فَكُلُواْ مِنۡهَا﴾ اختلف العلماء في نوع هذا الأمر، فمنهم من اعتبره أمرًا مطلقًا مجردًا؛ يفيد الوجوب؛ كابن حزم والشنقيطي[1]، ومنهم من اعتبره من الأمر الوارد بعد الحظر يفيد الإباحة؛ ومثَّل به لذلك؛ كالشافعي والماوردي[2].

والذي يظهر أن الأمر بالأكل في الآيتين ﴿فَكُلُواْ مِنۡهَا﴾ أمر مجرد، لأنه لم يسبق بحظر، وما ذكره بعض العلماء من أن المشركين كانوا لا يأكلون هداياهم؛ لا يفيد الحظر؛ لأن الحظر يجب أن يأتي من الشارع بنص من آية أو حديث، والحاصل أنه قد يحصل توهم حظر، ولكن ذلك ليس من الأمر بعد الحظر، فهو خارج المسألة.

الآية السادسة:

﴿وَلۡيَسۡتَعۡفِفِ ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّىٰ يُغۡنِيَهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦۗ وَٱلَّذِينَ يَبۡتَغُونَ ٱلۡكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ فَكَاتِبُوهُمۡ إِنۡ عَلِمۡتُمۡ فِيهِمۡ خَيۡرًاۖ﴾ [النور:٣٣].

ذهب بعض العلماء إلى أن الأمر في الآية ﴿فَكَاتِبُوهُمۡ﴾ ورد بعد حظر، قال بذلك الزركشي نقلًا عن القاضي عبدالوهاب، والإسنوي عن القاضي الحسين، ووجهه: أن الكتابة بيع مال الشخص بماله، وهو ممتنع بلا شك، فالعبد لا يملك ما في يده من مال حتى يشتري به[3].

بيانه أن قول الله تعالى: ﴿لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡ﴾ [النساء:٢٩]، يقتضي النهي عن الكتابة؛

(١) المحلى (٧/ ٢٧٠)، وأضواء البيان (٥/ ١٩٣).
(٢) الأم (٥/ ١٤٢)، والحاوي الكبير (٤/ ١٨٨).
(٣) الإبهاج (٢/ ٤٦)، والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول (١/ ٢٧٢)، والبحر المحيط في أصول الفقه (٢/ ١١٥)، والقواعد والفوائد الأصولية (١/ ١٦٨).

لأن مال العبد لسيده أخذه منه، فالكتابة محظورة في الأصل بالآية؛ فالأمر بها بعد ذلك ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ أمر بعد حظر[١].

وذهب أكثر أهل العلم إلى أنه أمر مجرد، ومثلوا به لمجيء صيغة الأمر المجردة عن القرائن للندب[٢]، وقد بين ابن اللحام البعلي أن الأمر في الآية ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ لم يسبق بحظر، وأنه «لا يصح أن يقال في الآية ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ إنه أمر ورد بعد حظر؛ وإنما غاية ما يقال فيه إنه رخصة؛ لأنه شرع مع قيام السبب المحرم لعذر؛ وهو لحاجة إلى تخليص رقبة من الرق، وليست الرخص من قاعدة الأمر بعد الحظر»[٣]. قال ابن عبدالبر: «وأما الأمر بالكتابة لمن ابتغاها من العبيد؛ فلم يتقدم نهي من الله ﷻ بأن لا يُكاتَبوا»[٤].

والحاصل: أنه لا يوجد نص يدل على حظر سابق للكتابة؛ وإنما تم الاعتماد على شبه حظر؛ وهو القاعدة الشرعية في النهي عن الغرر، وعموم النهي عن أكل المال بالباطل، فالذي يظهر أن الأمر في الآية ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ ليس واردًا بعد حظر، ومن ثم لا ينطبق عليه حكم الأمر الوارد بعد حظر.

الآية السابعة:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدْخُلُواْ بُيُوتَ ٱلنَّبِيِّ إِلَّآ أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيْرَ نَٰظِرِينَ إِنَىٰهُ وَلَٰكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَٱدْخُلُواْ فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَٱنتَشِرُواْ﴾ [الأحزاب:٥٣].

سبق القول بأن في الآية أمرًا بعد حظر كلاهما في موضع واحد، والأمر ﴿فَٱدْخُلُواْ﴾، والحظر ﴿لَا تَدْخُلُواْ﴾.

وهناك أمر آخر؛ وهو ﴿فَٱنتَشِرُواْ﴾ في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَٱنتَشِرُواْ﴾.

(١) قال ابن عبدالبر: "وقد زعم بعض أصحابنا" وذكر ذلك. الاستذكار (٧/ ٣٨٣).

(٢) البرهان في أصول الفقه (١/ ٢١٧)، والمستصفى (١/ ٢٠٤)، والإحكام للآمدي (٢/ ١٦٠)، والإبهاج (٢/ ١٥)، والمختصر في أصول الفقه (١/ ٩٨)، وحاشية العطار على جمع الجوامع (١/ ٤٦٩)، وإرشاد الفحول (١/ ١٧٤).

(٣) الاستذكار (٧/ ٣٨٢)، والقواعد والفوائد الأصولية (١/ ١٦٨).

(٤) الاستذكار (٧/ ٣٨٢).

وهذا الأمر مثَّل به بعض الأصوليين كالرازي والآمدي والقاضي أبي يعلى للأمر بعد الحظر؛ وأنها تفيد الإباحة[١]. وقد تعقب ابن تيمية على القاضي أبي يعلى؛ بأنه ليس مما يدخل في المسألة[٢].

وأما ابن حزم فقد مثَّل به للأمر بعد الحظر، ورأى أن الأمر في الآية ﴿فَٱنتَشِرُواْ﴾ يفيد الوجوب، قال رحمه الله: «فالانتشار المذكور في هذه الآية: هو الخروج عن بيوت النبي صلى الله عليه وسلم وهو فرض؛ لا يحل لهم القعود فيها بعد أن يطعموا؛ ما دعوا إلى طعامه"[٣].

والظاهر أنه ليس داخلًا في مسألة الأمر بعد الحظر، لأن الأمر ﴿فَٱنتَشِرُواْ﴾ لم يسبق بحظر[٤].

(١) العدة في أصول الفقه (١/ ٢٥٦)، والمحصول (٢/ ١٦٠ و١٦١)، والإحكام للآمدي (٢/ ١٩٨).
(٢) المسودة (١/ ١٥).
(٣) الإحكام لابن حزم (٣/ ٣٣٤).
(٤) قال محقق العدة د أحمد بن علي بن سير المباركي: "وقد استدل المؤلف بهذه الآية: ﴿فَإِذَا طَعِمۡتُمۡ فَٱنتَشِرُواْ﴾، وتعقبه المجد بأنها ليست فيما نحن فيه، ولم يعلِّل. قلت: لأن الأمر بالانتشار لم يأتِ بعد حظره والله أعلم" العدة في أصول الفقه (١ / ٢٥٦).

الخاتمة

النتائج الخاصة:

يمكن تلخيص نتيجة الاستقراء فيما يأتي:

يظهر للباحث أن الآيات التي يصح فيها أمر بعد حظر هي عشر آيات فقط، ونتيجة استقراء ما يفيده الأمر بعد الحظر فيها حسب ترتيبها في المصحف كالتالي:

الآية الأولى: ﴿فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ [البقرة:١٨٧].

الأمر يفيد الإباحة عند جمهور العلماء، وهذا يوافق الاستقراء بأن الأمر بعد الحظر للإباحة، كما يوافق الاستقراء بأنه لرد الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر.

والحظر المتقدم إنما كان ثبوته بالسنة؛ لا بالقرآن؛ ثم نسخ بالإباحة المذكورة في القرآن.

الآية الثانية: ﴿فَإِن قَـٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ﴾ [البقرة:١٩١].

الأمر يفيد الإباحة، وهذا يوافق الاستقراء بأن الأمر بعد الحظر للإباحة، كما يوافق الاستقراء بأنه لرد الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر. والراجح أن الآية محكمة وليست منسوخة.

الآية الثالثة: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة:١٩٤].

الأمر يفيد الإباحة، وهذا يوافق الاستقراء بأن الأمر بعد الحظر للإباحة، كما يوافق الاستقراء بأنه لرد الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر. والراجح أن الآية محكمة وليست منسوخة.

الآية الرابعة: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾ [البقرة:١٩٦].

الأمر يفيد الإباحة عند جمهور العلماء، وهذا يوافق الاستقراء بأن الأمر بعد الحظر للإباحة، كما يوافق الاستقراء بأنه لرد الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر.

الآية الخامسة: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة:٢٢٢].

الأمر يفيد الإباحة عند جمهور العلماء، وهذا يوافق الاستقراء بأن الأمر بعد الحظر للإباحة، كما يوافق الاستقراء بأنه لرد الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر.

الآية السادسة: ﴿فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا﴾ [النساء:٤].

الأمر يفيد الإباحة، وهذا يوافق الاستقراء بأن الأمر بعد الحظر للإباحة، كما يوافق الاستقراء بأنه لرد الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر.

الآية السابعة: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ [المائدة:٢].

الأمر يفيد الإباحة عند جمهور العلماء، وهذا يوافق الاستقراء بأن الأمر بعد الحظر للإباحة، كما يوافق الاستقراء بأنه لرد الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر.

الآية الثامنة: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة:٥].

الأمر يفيد الوجوب، وهذا يوافق الاستقراء بأن الأمر بعد الحظر يرد الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر.

أما على مذهب القائلين بأن الأمر بعد الحظر يفيد الإباحة، فإن الاستقراء لا يتم لهم في هذه الآية إلا في حالة تقييد الاستقراء لديهم بحال عدم وجود قرينة، ويكون الوجوب في الآية خارجًا عن الاستقراء لوجود القرينة وهي النصوص الأخرى الدالة على وجوب قتال المشركين.

الآية التاسعة: ﴿لَا تَدْخُلُوا۟ بُيُوتَ ٱلنَّبِىِّ إِلَّآ أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيْرَ نَٰظِرِينَ إِنَىٰهُ وَلَٰكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَٱدْخُلُوا۟ فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَٱنتَشِرُوا۟﴾ [الأحزاب:٥٣].

الأمر ﴿فَٱدْخُلُوا۟﴾ يفيد الإباحة عند جمهور العلماء، وهذا يوافق الاستقراء بأن الأمر بعد الحظر للإباحة، كما يوافق الاستقراء بأنه لرد الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر.

وفي نفس الآية ورد الأمر ﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَٱنتَشِرُوا۟﴾، ولكنه لم يسبق بحظر فليس داخلًا في المسألة.

الآية العاشرة: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الجمعة:١٠].

الأمر يفيد الإباحة عند جمهور العلماء، وهذا يوافق الاستقراء بأن الأمر بعد الحظر للإباحة، كما يوافق الاستقراء بأنه لرد الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر.

أما بقية الآيات الأخرى- وهي سبع آيات- فدعوى أنَّ فيها أمرًا بعد حظر لا تصح، لأنه لا يوجد حظر سابق، وإنما توهم الحظر أو شبه حظر، كاستصحابٍ لأصلٍ أو قاعدةٍ شرعيةٍ، ونحو ذلك.

ملاحظة: ﴿لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَىٰ طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَٰكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانتَشِرُوا﴾ [الأحزاب:٥٣].

هذه الآية فيها أمران متعلقان بالموضوع، فالأمر الأول: ﴿فَادْخُلُوا﴾ أمر بعد حظر، والأمر الثاني: ﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانتَشِرُوا﴾ لم يسبق بحظر، ومن ثم فالآية مذكورة في الآيات التي صح فيها حظر، وهي -أيضًا- مذكورة في الآيات التي لم يصح فيها حظر، فهي مشتركة بين النوعين، ولذا وجب التنبيه.

خلاصة الاستقراء:

بعد ما سبق نخلص إلى أن استقراء الآيات التي جاء فيها أمر بعد حظر يفيد صحة القول بأن الأمر بعد الحظر يرد الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر.

وأما القول بأن الأمر بعد الحظر يدل على الإباحة، فيمكن أن يصح الاستقراء على مذهب جمهور العلماء فيما تفيده كل آية، وهذا الاستقراء لا يتم إلا في حالة اشتراط عدم وجود قرينة تخرج الأمر بعد الحظر عن الإباحة إلى غيرها.

أما بقية الآيات الأخرى فدعوى أنَّ فيها أمرًا بعد حظر لا تصح، لأنه لا يوجد حظر سابق، ومن ثم فهي غير داخلة في الاستقراء.

النتائج العامة:

يمكن تلخيص نتائج البحث العامة فيما يأتي:

- يُقصد بالأمر بعد الحظر في القرآن الكريم؛ أن يرِد نهيٌ عن شيءٍ؛ ثم يرِد طلب للقيام بالفعل بلفظ (افعل)، وأن يكون الأمر والنهي واردين في القرآن الكريم، أو يكون أحدهما واردًا في القرآن الكريم والآخر في السنة.

- الأمر والحظر السابق له: قد يكونان في موضع واحد، أو في موضعين مختلفين، في القرآن الكريم.
- بعد البحث والتدقيق وجد الباحث أن الآيات التي ورد فيها أمر بعد حظر صحيح هي عشر آيات.
- باستقراء أقوال العلماء؛ وجدنا أن تسع آيات منها تفيد الإباحة عند جمهور العلماء، وآية واحدة تفيد الوجوب لوجود قرينة، ومن ثم يمكننا القول: إن استقراء الآيات التي جاء فيها أمر بعد حظر؛ يدل على الإباحة؛ إذا لم توجد قرينة تصرفها عنها، وذلك عند جمهور العلماء.
- استقراء الآيات التي جاء فيها أمر بعد حظر يثبت صحة القول بأن الأمر بعد الحظر يرُدُّ الحكم إلى ما كان عليه قبل الحظر.
- اضطراب رأي ابن حزم في موجب الأمر بعد الحظر -من الناحية التطبيقية- حيث وُجد له أكثر من رأي في الآية الواحدة، وذلك في عدة آيات.
- هناك آيات اعتبر بعض العلماء أن الأمر فيها ورد بعد حظر، ولكن عند التحقيق ثبت عدم صحة ذلك، وإنما الحظر فيها متوهم، أو أنها شبيهة بالأمر بعد الحظر من بعض الوجوه.
- تطبيق القواعد الأصولية على الآيات القرآنية، واختبار القاعدة في ضوء ما يفيده استقراء الآيات، يحُدُّ من اتساع الخلاف وتشعُّبه، ويقرب وجهات النظر، ويعين على معرفة الراجح في المسألة الأصولية على بصيرة وهدى.

التوصيات:

بناءً على ما سبق أوصي بما يلي:

- تطبيق القواعد الأصولية على الآيات القرآنية، واختبارها في ضوء ما يفيده استقراء الآيات.
- تطبيق القواعد الأصولية على الأحاديث النبوية، واختبارها في ضوء ما يفيده ذلك الاستقراء.

هذه جملة النتائج والتوصيات المستفادة من البحث، فإن أحسنت فمحض فضل الله وتوفيقه، وإن أخطأت أو قصرت فأستغفر الله العظيم وأتوب إليه، وأسأل الله الهداية والتوفيق للحق والصواب في كل الأمور والأحوال.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

فهرس المصادر والمراجع

١. الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، علي بن عبدالكافي السبكي، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٤، الطبعة: الأولى، تحقيق: جماعة من العلماء.

٢. الإجماع، محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري أبو بكر، دار الدعوة - الإسكندرية - ١٤٠٢، الطبعة: الثالثة، تحقيق: د. فؤاد عبدالمنعم أحمد.

٣. أحكام القرآن، أبو بكر محمد بن عبدالله ابن العربي، دار الفكر للطباعة والنشر - لبنان، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا.

٤. أحكام القرآن، أحمد بن علي الرازي الجصاص أبو بكر، دار إحياء التراث العربي - بيروت - ١٤٠٥، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي.

٥. أحكام القرآن، محمد بن إدريس الشافعي أبو عبدالله، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٠، تحقيق: عبدالغني عبدالخالق.

٦. الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أحمد بن حزم الأندلسي أبو محمد، دار الحديث - القاهرة - ١٤٠٤، الطبعة: الأولى.

٧. الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي أبو الحسن، دار الكتاب العربي - بيروت - ١٤٠٤، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. سيد الجميلي.

٨. اختلاف الأئمة العلماء، الوزير أبو المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة الشيباني، دار الكتب العلمية - لبنان / بيروت - ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، الطبعة: الأولى، تحقيق: السيد يوسف أحمد.

٩. إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، أبو السعود محمد بن محمد العمادي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

١٠. إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الفكر - بيروت - ١٤١٢-١٩٩٢، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد سعيد البدري أبو مصعب.

١١. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل- محمد ناصر الدين الألباني - إشراف: زهير الشاويش- المكتب الإسلامي - بيروت- الطبعة: الثانية ١٤٠٥ هـ.

١٢. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، أبو عمر يوسف بن عبد الله ابن عبد البر النمري القرطبي، دار الكتب العلمية - بيروت - ٢٠٠٠م، الطبعة: الأولى، تحقيق: سالم محمد عطا- محمد علي معوض.

١٣. أصول البزدوي - كنز الوصول الى معرفة الأصول، علي بن محمد البزدوي الحنفي، مطبعة جاويد بريس - كراتشي.

١٤. أصول السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي أبو بكر، دار المعرفة - بيروت

١٥. أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الآمل، محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٩٨٦، الطبعة: الأولى، تحقيق: القاضي: حسين بن أحمد السياغي، د. حسن محمد مقبولي الأهدل.

١٦. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد بن المختار الجكني الشنقيطي.، دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت - ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات.

١٧. الأم، محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله، دار المعرفة - بيروت - ١٣٩٣، الطبعة: الثانية.

١٨. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين ابن نجيم الحنفي، دار المعرفة - بيروت، الطبعة: الثانية.

١٩. البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، دار الكتب العلمية - لبنان/ بيروت - ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، الطبعة: الأولى، تحقيق: ضبط نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: د. محمد محمد تامر.

٢٠. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي أبو الوليد، دار الفكر - بيروت.

٢١. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين الكاساني، دار الكتاب العربي - بيروت - ١٩٨٢م، الطبعة: الثانية.

٢٢. البرهان في أصول الفقه، عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني أبو المعالي، الوفاء - المنصورة - مصر - ١٤١٨هـ، الطبعة: الرابعة، تحقيق: د. عبدالعظيم محمود الديب.

٢٣. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، دار الهداية، تحقيق: مجموعة من المحققين.

٢٤. التبصرة في أصول الفقه، إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي أبو إسحاق، دار الفكر - دمشق - ١٤٠٣، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. محمد حسن هيتو.

٢٥. التبيان في تفسير غريب القرآن، شهاب الدين أحمد بن محمد الهائم المصري، دار الصحابة للتراث بطنطا - مصر - ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م، الطبعة: الأولى، تحقيق: فتحي أنور الدابلوي.

٢٦. التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، علاء الدين أبي الحسن علي ابن سليمان المرداوي الحنبلي، مكتبة الرشد - السعودية / الرياض - ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. عبدالرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح.

٢٧. التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور- محمد الطاهر ابن عاشور التونسي- مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان- الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

٢٨. تحفة الفقهاء، علاء الدين السمرقندي، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٥هـ-١٩٨٤م، الطبعة: الأولى.

٢٩. تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، العِراقي وابن السبكي والزبيدي، استِخرَاج: أبي عبدالله مَحمُود بِن مُحَمّد الحَدّاد - دار العاصمة للنشر - الرياض- الطبعة: الأولى، ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م.

٣٠. تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الفداء، دار الفكر - بيروت - ١٤٠١هـ.

٣١. تفسير القرآن، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني، دار الوطن - الرياض - السعودية - ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م، الطبعة: الأولى، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم.

٣٢. التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، الطبعة: الأولى.

٣٣. تفسير النسفي، النسفي.

٣٤. التقرير والتحرير في علم الأصول، ابن أمير الحاج.، دار الفكر - بيروت - ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

٣٥. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي أبو محمد، مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤٠٠، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. محمد حسن هيتو.

٣٦. تيسير التحرير، محمد أمين المعروف بأمير بادشاه، دار الفكر - بيروت.

٣٧. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م، تحقيق: ابن عثيمين.

٣٨. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري أبو جعفر، دار الفكر - بيروت - ١٤٠٥هـ.

٣٩. الجامع الصحيح المختصر، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري

الجعفي، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت - ١٤٠٧-١٩٨٧، الطبعة: الثالثة، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا.

٤٠. الجامع الصحيح سنن الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، دار إحياء التراث العربي - بيروت - تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون.

٤١. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الشعب - القاهرة.

٤٢. حاشية العطار على جمع الجوامع، حسن العطار، دار الكتب العلمية - لبنان/ بيروت - ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، الطبعة: الأولى.

٤٣. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري الشافعي، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ١٤١٩هـ -١٩٩٩م، الطبعة: الأولى، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبدالموجود.

٤٤. الدر المختار،، دار الفكر - بيروت - ١٣٨٦، الطبعة: الثانية.

٤٥. الدر المنثور، عبدالرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي، دار الفكر - بيروت - ١٩٩٣م.

٤٦. الذخيرة، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، دار الغرب - بيروت - ١٩٩٤م، تحقيق: محمد حجي.

٤٧. الرد على الأخنائي واستحباب زيارة خير البرية، أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحراني أبو العباس، المطبعة السلفية - القاهرة، تحقيق: عبدالرحمن بن يحيى المعلمي اليماني.

٤٨. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدين أبي النصر عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي، عالم الكتب - لبنان / بيروت - ١٩٩٩م-١٤١٩هـ، الطبعة: الأولى، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبدالموجود.

٤٩. روضة الناظر وجنة المناظر، عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، جامعة الإمام محمد بن سعود - الرياض - ١٣٩٩، الطبعة: الثانية، تحقيق: د. عبدالعزيز عبدالرحمن السعيد.

٥٠. زاد المسير في علم التفسير، عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي، المكتب الإسلامي - بيروت - ١٤٠٤، الطبعة: الثالثة.

٥١. زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبدالله، ابن القيم، مؤسسة الرسالة - مكتبة المنار الإسلامية - بيروت - الكويت - ١٤٠٧-١٩٨٦، الطبعة: الرابعة عشرة، تحقيق: شعيب الأرناؤوط - عبدالقادر الأرناؤوط

٥٢. سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام، محمد بن إسماعيل الصنعاني الأمير، دار إحياء التراث العربي - بيروت - ١٣٧٩، الطبعة: الرابعة، تحقيق: محمد عبدالعزيز الخولي.

٥٣. سنن البيهقي الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، مكتبة دار الباز - مكة المكرمة - ١٤١٤-١٩٩٤، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا.

٥٤. شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه.، عبيدالله ابن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي.، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.، تحقيق: زكريا عميرات.

٥٥. شرح العمدة في الفقه، أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، مكتبة العبيكان - الرياض - ١٤١٣، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. سعود صالح العطيشان.

٥٦. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي.

٥٧. العدة في أصول الفقه، القاضي أبي يعلى، محمد بن الحسين بن الفراء، حققه وعلق عليه وخرج نصه: د أحمد بن علي بن سير المباركي، الأستاذ

المشارك في كلية الشريعة بالرياض - جامعة الملك محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة: الثانية ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

٥٨. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين محمود بن أحمد العيني، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

٥٩. الفتاوى الفقهية الكبرى، ابن حجر الهيتمي، دار الفكر.

٦٠. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد ابن علي بن محمد الشوكاني، دار الفكر - بيروت.

٦١. الفروق أو أنوار البروق في أنواء الفروق (مع الهوامش)، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، الطبعة: الأولى، تحقيق: خليل المنصور.

٦٢. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، أحمد بن غنيم ابن سالم النفراوي المالكي، دار الفكر - بيروت - ١٤١٥هـ.

٦٣. الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧، تحقيق: عبدالرحمن يحيى المعلمي.

٦٤. قواطع الأدلة في الأصول، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبدالجبار السمعاني، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي.

٦٥. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، أبو محمد عز الدين بن عبدالعزيز ابن عبدالسلام السلمي، دار الكتب العلمية - بيروت.

٦٦. القواعد النورانية الفقهية، أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، دار المعرفة - بيروت - ١٣٩٩، تحقيق: محمد حامد الفقي.

٦٧. القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام، علي بن عباس البعلي الحنبلي، مطبعة السنة المحمدية - القاهرة - ١٣٧٥-١٩٥٦، تحقيق: محمد حامد الفقي.

٦٨. كتاب التسهيل لعلوم التنزيل، محمد بن أحمد بن محمد الغرناطي الكلبي، دار الكتاب العربي - لبنان - ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، الطبعة: الرابعة.

٦٩. كتاب التلخيص في أصول الفقه، أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله ابن يوسف الجويني، دار البشائر الإسلامية - بيروت - ١٤١٧هـ-١٩٩٦م، تحقيق: عبدالله جولم النبالي وبشير أحمد العمري.

٧٠. الكسب، محمد بن الحسن الشيباني، عبدالهادي حرصوني - دمشق - ١٤٠٠، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. سهيل زكار.

٧١. كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، دار الفكر - بيروت - ١٤٠٢، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال.

٧٢. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، تحقيق: عبدالرزاق المهدي.

٧٣. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، علاء الدين عبدالعزيز بن أحمد البخاري، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.، تحقيق: عبدالله محمود محمد عمر.

٧٤. كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، تقي الدين أبو بكر بن محمد الحسيني الحصيني الدمشقي الشافعي، دار الخير - دمشق - ١٩٩٤، الطبعة: الأولى، تحقيق: علي عبدالحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان.

٧٥. اللآلئ المنثورة في الأحاديث المشهورة، الزركشي، محمد بن عبدالله ابن بهادر، تحقيق: محمد بن لطفي الصباغ، المكتب الإسلامي.

٧٦. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر - بيروت، الطبعة: الأولى.

٧٧. اللمع في أصول الفقه، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، الطبعة: الأولى.

٧٨. المبسوط، شمس الدين السرخسي، دار المعرفة - بيروت.

٧٩. المجموع، النووي، دار الفكر - بيروت - ١٩٩٧م.

٨٠. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب ابن عطية الأندلسي، دار الكتب العلمية - لبنان - ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، الطبعة: الاولى، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد.

٨١. المحصول في علم الأصول، محمد بن عمر بن الحسين الرازي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض - ١٤٠٠، الطبعة: الأولى، تحقيق: طه جابر فياض العلواني.

٨٢. المحلى، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد، دار الآفاق الجديدة - بيروت، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي.

٨٣. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت - ١٤١٥-١٩٩٥، الطبعة: طبعة جديدة، تحقيق: محمود خاطر.

٨٤. المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، علي ابن محمد بن علي البعلي أبو الحسن، جامعة الملك عبد العزيز - مكة المكرمة، تحقيق: د. محمد مظهر بقا.

٨٥. مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر للعلامة ابن قدامة، محمد الأمين بن المختار الشنقيطي.

٨٦. مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، علي بن أحمد ابن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد، دار الكتب العلمية - بيروت.

٨٧. المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١١هـ-١٩٩٠م، الطبعة: الأولى، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.

٨٨. المستصفى في علم الأصول، محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، دار

الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٣، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد عبدالسلام عبدالشافي.

٨٩. مسند الشهاب، محمد بن سلامة بن جعفر أبو عبدالله القضاعي، مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤٠٧-١٩٨٦، الطبعة: الثانية، تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي.

٩٠. المسودة في أصول الفقه، عبدالسلام وعبدالحليم وأحمد بن عبدالحليم آل تيمية، المدني - القاهرة، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد.

٩١. المعتمد في أصول الفقه، محمد بن علي بن الطيب البصري أبو الحسين، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٣، الطبعة: الأولى، تحقيق: خليل الميس.

٩٢. المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، مكتبة الزهراء - الموصل - ١٤٠٤-١٩٨٣، الطبعة: الثانية، تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي.

٩٣. المعجم الوسيط (١+٢)، إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبدالقادر / محمد النجار، دار الدعوة، تحقيق: مجمع اللغة العربية.

٩٤. معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، دار الجيل - بيروت - لبنان - ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م، الطبعة: الثانية، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون.

٩٥. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد الخطيب الشربيني، دار الفكر - بيروت.

٩٦. المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، عبدالله بن أحمد ابن قدامة المقدسي أبو محمد، دار الفكر - بيروت - ١٤٠٥، الطبعة: الأولى.

٩٧. المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، عبدالرحمن السَّخاوي، دار الكتاب العربي.

٩٨. المنتقى شرح الموطأ، سليمان بن خلف الباجي، دار الكتاب الإسلامي- القاهرة - الطبعة الثانية.
٩٩. المنخول في تعليقات الأصول، محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، دار الفكر - دمشق - ١٤٠٠، الطبعة: الثانية، تحقيق: د. محمد حسن هيتو.
١٠٠. المهذب في فقه الإمام الشافعي، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق، دار الفكر - بيروت.
١٠١. الموافقات في أصول الفقه، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، دار المعرفة - بيروت، تحقيق: عبدالله دراز.
١٠٢. الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٦، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. عبدالغفار سليمان البنداري.
١٠٣. الناسخ والمنسوخ، أحمد بن محمد بن إسماعيل المرادي النحاس أبو جعفر، مكتبة الفلاح - الكويت - ١٤٠٨، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. محمد عبدالسلام محمد.
١٠٤. نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، جمال الدين أبو الفرج عبدالرحمن بن الجوزي، مؤسسة الرسالة - لبنان/ بيروت - ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد عبدالكريم كاظم الراضي.
١٠٥. نواسخ القرآن، عبدالرحمن بن علي بن محمد بن الجوزي أبو الفرج، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٥، الطبعة: الأولى.

فهرس المحتويات

رفع اليدين في الصلاة
عند الركوع والرفع منه
دراسة حديثية فقهية

إعداد:
د. أشرف زاهر محمد سويفي
الأستاذ المشارك بقسم الحديث وعلومه
جامعة المدينة العالمية - ماليزيا

ملخص البحث

يدور هذا البحث بمباحثه الثلاثة حول حكم رفع اليدين في الصلاة عند الركوع وعند الرفع منه، فيعرض في مبحثه الأول رأي جمهور الفقهاء القائل بالرفع، ويبسط أدلتهم، ومنازعة فقهاء الحنفية، في تلك الأدلة، ثم يعرض في المبحث الثاني رأي وأدلة فقهاء الحنفية ومن وافقهم في القول بعدم الرفع، وما أورده جمهور الفقهاء من ردود عليهم، ومناقشة ذلك كله، ثم يأتي ثالث مباحثه مؤصلًا للقواعد والأصول الفقهية والحديثية، التي اختلف فيها الفريقان، فأنتجت الخلاف في مسألة البحث، ويمزج البحث في مباحث الرسالة كلها بين الفقه والحديث، باعتبارهما صنوان لا يمكن الفصل بينهما، سعيًا للوصول إلى القول الراجح في هذه المسألة، ويعنى البحث في أثناء ذلك ببيان دور الحديث في اختلاف الفقهاء بيانًا عمليًّا تطبيقيًّا في واحدة من أكثر مسائل الاختلاف ذيوعًا، مؤكدين أن اختلافهم لم يكن وليد المزاج والهوى -حاشاهم- وإنما وفق ضوابط وقواعد معتبرة.

الكلمات الدلالية:

رفع اليدين، عموم البلوى، فقه الراوي، عمل الراوي بخلاف ما روى، الإدراج.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم النبيين والمرسلين، اللهم صل وسلم وبارك عليه، وعلى آله وصحبه، ومن اهتدى بهديه، وسار على شرعته إلى يوم الدين. أما بعد:

فإن رفع اليدين في الصلاة حَذْو المَنْكِبَيْن أو الأذنين عند الركوع وعند الرفع منه، واحدة من أكثر المسائل ذيوعًا واختلافًا بين الفقهاء، لاسيما بين مدرستي الحجاز والعراق، وهي متعلقة بالصلاة، التي هي ركن الإسلام الثاني، ويترتب عليها كسب الثواب(١)، ولذا فقد تمسك سلف الأمة بهذه السنة، واهتموا بها اهتمامًا كبيرًا، وأنكروا على من تركها، بل جعلها بعضهم -كالأصبهاني- شعارًا لأهل السنة والحديث، حيث قال: "ورفع اليدين في الصلاة عند افتتاحها، وعند الركوع، وعند رفع الرأس سنة مسنونة، وهي من علامات أهل السنة"(٢).

لكن فقهاء الكوفة قالوا في هذه المسألة بعدم الرفع خلافًا للجمهور، واستدل كل فريق بأدلته التي بناها على أصول حديثية وفقهية، واشتد

(١) فعن عقبة بن عامر الجهني رضي الله عنه قال: "يكتب في كل إشارة يشيرها الرجل بيده في الصلاة بكل أصبع حسنة أو درجة". قال الهيثمي: رواه الطبراني وإسناده حسن. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ٢/ ١٠٣ح٢٥٩٦، وصححه الألباني. سلسلة الأحاديث الصحيحة ٧/ ٨٤٨، مكتبة المعارف، الرياض، ط. الأولى.

(٢) الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة ٢/ ٥٣٧، قوام السنة الأصبهاني ت ٥٣٥هـ، دار الراية، الرياض، ط. الثانية، ١٤١٩هـ.

الخلاف بين الفريقين، حتى غلا أقوام من الطرفين، فأبطلوا صلاة من لم يقل بمذهبهم خفضًا أو رفعًا، ومن ذلك تصنيف أحد من قال بعدم الرفع رسالة في فساد الصلاة برفع اليدين(1).

وفي المقابل قال أحد من رجح الحكم بالرفع: "إن المخالفين فيها واحد من اثنين: إما أن يكون من أهل البدع، وإما أن يكون من أهل الرأي، الذين يردون الآثار بآرائهم، وهذا كله مخالفٌ لطريقة أهل السنة"(2).

ولما طالعت أقوال العلماء في هذه المسألة ألفيتها قد اشتملت على قواعد مهمة في أصول الفقه والحديث معا، ففيها تطبيقات لعمل الراوي بخلاف ما روى، والحديث المدرج، والضعيف لسوء الحفظ بسبب التلقين والاختلاط، والترجيح بفقه الرواة، وورود خبر الواحد فيما تعم به البلوى، والمثبت مقدم على النافي، والترجيح باعتبار قوة وضعف الأسانيد، وتعارض الجرح والتعديل، وغير ذلك من التطبيقات الحديثية والفقهية، إضافة إلى ثرائها من ناحية دراسة الأسانيد وثبوت الحديث، لاسيما حديثان -هما عمدة المسألة- حديث ابن عمر رضي الله عنهما عند الجمهور، وحديث ابن مسعود رضي الله عنه عند الحنفية، وكل ذلك يشهد بأن المسألة من الثراء بمكان، ومن التأصيل العلمي بموضع، ومن ثم نرى كيف كان بناء الفروع على الأصول مؤديًا إلى اختلاف في الفروع لا يمكن الفكاك منه، وهو اختلاف ما كان ينبغي إلا أن يكون محمودًا، بل ودليلًا على سعة الشريعة ومرونتها، وطرفا الاختلاف مثابان على كل حال، فالمصيب مأجور مرتين، والمخطىء غير محروم أجر الاجتهاد، ولَكَم يجب أن يظل شعار الفرقاء في مثل هذه الاختلافات التي

---

(1) ذكر ابن حجر العسقلاني أن أَمير كاتب بن أمير عمر بن العميد أمير غازي أَبُو حنيفة الاتقاني الحنَفي صنف رسالة في فساد الصلاة برفع اليدين. الدرر الكامنة 1/493-494 ترجمة 1077، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، ط. الثانية، 1392هـ، وراجع أيضًا: رفع اليدين لابن القيم ص272، إيضاح أقوى المذهبين في مسألة رفع اليدين للبارينى الشافعي ص91.

(2) جزء من الدرس الرابع من شرح الإبانة الصغرى، http://ar.miraath.net/article/8497.

أذن فيها الشارع تعبير ابن قدامة الرائع في سلف الأمة: إجماعهم حجة قاطعة واختلافهم رحمة واسعة(١).

ولذا فلم يك هدفي في هذا البحث أن أحسم النزاع وما إخاله سينحسم، بل هو اجتهاد للوصول إلى الأصوب، وما كان من خطتي استقصاء جميع ما سيق فيها من أدلة قوية وضعيفة؛ فهذا أمر تضيق عنه صفحات البحث من ناحية، ومن ناحية أخرى لا نجد كبير جدوى من تكرار جدل حول أدلة ضعيفة، لم تسلم -لشدة وهنها- من الرد أحيانًا حتى من بعض أصحاب المذهب الذي سيقت لنصرته، وإنما كان هدفنا أن نستدل بأقوى الأدلة وأظهرها، وأن نشبع القول فيها، وقد جاء البحث في مقدمة كاشفة عن خطة البحث ومنهجه، ثم ثلاثة مباحث، جاء أولها: في أدلة من قال بالرفع، وثانيها: لمن قال بعدم الرفع، وآخرها: للتأصيل والترجيح، ثم الخاتمة، وفيها أبرز ما أثمره البحث من نتائج وتوصيات، ثم موارد البحث ومناهله الرئيسية بتفاصيلها، وأما المراجع التي لم يتكرر ذكرها في البحث، فاكتفيت بذكر تفاصيلها في الحواشي دون ضمها لمراجع البحث في نهايته.

وحاولت في ذلك كله الالتزام بالقواعد المنهجية، دون تعصب لرأي من الآراء، أو مذهب من المذاهب، بل رجحت ما بدت حجته وظهرت قوته. وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

مشكلة البحث:

ابتليت أمتنا في عصور تأخرها بكثير من الأفكار المشوشة، التي عطلت مسيرتها وقيدت خطوها، فأقعدتها عن بلوغ مكانتها المستحقة التي تبوأتها قرونًا متطاولة، ومن تلك الأغاليط الموقف الجامد من اختلاف الفقهاء،

(١) لمعة الاعتقاد ص ٤٢، أبو محمد موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي ت٦٢٠هـ، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ط. الثانية، ١٤٢٠هـ.

حيث ينظر فريق من طلبة العلم إلى بعض أطراف الاختلاف نظرات الاتهام بالتفريط حينًا، أو الجهل أحيانًا، ومسألة بحثنا مثال على هذه الفكرة؛ فقد وجهت لمن قال بترك الرفع سهام الاتهام بأنه معاند للسنة، أو جاهل بها، وما درى المتهمون أنّ لتلك الهيئة في الصلاة أصلًا، وأن أحاديث من قالوا برفع اليدين قد بَلَغت من تركه، ولم تغب عنهم، بيد أن لهم في توجيهها مسالك أُخَر، نختلف معهم فيها، إلا أن النصفة والموضوعية تقتضينا أن نقر أنه كان اختلافًا علميًّا قائمًا على قواعد قعدوها، وأصول في الشريعة أصلوها.

أهمية البحث:

ترجع أهمية البحث إلى تخصصه في دراسة فعل من أفعال الصلاة، يتكرر عدة مرات كل يوم وليلة، ولذا حرص سلف الأمة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم على هذه السنة، وتعليمها لمن لحقوا بهم، بل إنهم أنكروا على من ترك هذه السنة ورغب عنها، ومن ذلك أن ابن عمر رضي الله عنهما اعتبر رفع اليدين زينة الصلاة[1]، وكان أيضًا إذا رأى رجلًا لا يرفع يديه إذا ركع وإذا رفع رماه بالحصى[2]، وعن عمر بن عبدالعزيز قال: إن كنا لنؤدب عليها بالمدينة، يعني: إذا لم يرفعوا أيديهم في الصلاة[3]، ومن ثم فقد اشتهر فعلهم لهذه السنة، ونقلت أقوالهم في ذلك نقلًا وصف بالتواتر، وبرغم ذلك فقد خالف في حكم الرفع فقهاء الكوفة، وكان لهم في القول بعدم الرفع أدلة من المنقول والمعقول، وقد اشتهرت هذه المسألة وتعصب

(١) قرة العينين برفع اليدين في الصلاة ص ٤٥، التمهيد لابن عبدالبر ٧/ ٨٣.

(٢) أخرجه البخاري في قرة العينين ص١٧ح ١٤، والحميدي في مسنده ٢/٢٧٧ح٦١٥، والدارقطني في سننه كتاب الصلاة باب ذكر التكبير ورفع اليدين عند الافتتاح والركوع والرفع منه ١/٢٨٩ح١٠، يقال: حصبه يحصبه حصبا: رماه بالحصباء، وتحاصبوا: تراموا بالحصباء، والحصباء: صغار الحجارة والحصى وكبارها. لسان العرب ١/٣١٨-٣١٩.

(٣) قرة العينين ص١٨ح١٥، التمهيد لابن عبدالبر ٩/ ٢١٩.

لكل رأي متعصبون، وكثر النزاع حولها، حتى غلا من طرفي النزاع بعض الغلاة، واستدل كل فريق بما ينصر مذهبه، وكانت دلائلهم مبنية على أصول فقهية وحديثية، حتى غدت هذه المسألة ثرية في فقه الفروع المبنية على الأصول.

أسئلة البحث:

يحاول هذا البحث الإجابة على التساؤلات العلمية التالية:

١. هل كان اختلاف الفقهاء في هذه المسألة قائمًا على أسباب معتبرة تبرره؟

٢. ما هو الرأي الراجح في مسألة الرفع عند الركوع وعند الرفع منه؟

٣. هل وقع اختلاف في الأصول الفقهية والحديثية بين الفريقين أدى إلى اختلافهم في هذا الفرع؟

٤. ما هي الأصول الفقهية والحديثية التي بنى عليها الجمهور والحنفية آراءهم؟

أهداف البحث:

يسعى هذا البحث للوصول إلى:

١. الإسهام في وصل ما انقطع بين الحديث والفقه عند المتأخرين، حتى أمسى كلاهما عند كثير من الباحثين المعاصرين علمًا مستقلًّا بذاته، مبتوت الصلة بشقيقه.

٢. إثبات أن الاختلاف في الفروع قدر محتوم، لا يمكن القضاء عليه، وهو خلاف وقع من أهله في محله.

٣. الاختلاف المحتوم في الفروع ليس نابعًا عن هوى، وإنما له أسبابه

الموضوعية التي تبرره، ولذا فلا ملام في اختلاف الأئمة الأعلام بين مدرستي الحجاز والكوفة.

٤. بيان دور الأصول الحديثية في اختلاف الفقهاء، باعتبار الحديث مصدرًا خصبًا تستقى منه الأحكام.

الدراسات السابقة:

اهتم كثير من العلماء بتلك المسألة؛ لكثرة الحاجة إليها في كل يوم وليلة مع كل صلاة، وأفردوها بالتأليف، وأول من سطَّر فيها إمام الصنعة محمد ابن إسماعيل البخاري ت ٢٥٦هـ، حيث صنف كتابه (رفع اليدين في الصلاة)، الموسوم بـ (قرة العينين برفع اليدين في الصلاة)، وقد جمع فيه كثيرًا من الحديث والآثار في مسألة الرفع، وصنف ابن القيم الجوزية ت٧٥١هـ كتاب "رفع اليدين في الصلاة"، وجمع فيه أقوال العلماء وأدلتهم في رفع اليدين في عموم الصلاة وغيرها، وأطال النفس في نقل الأدلة قويها وضعيفها، كما كتب تقي الدين السبكي ت ٧٥٦هـ رسالة مستقلة في أربع صفحات جمع فيها روايات الرفع، و كتب عمر بن عيسى بن عمر الباريني الشافعي ت٧٦٤هـ كتاب (إيضاح أقوى المذهبين في مسألة رفع اليدين)، وكان شبيهًا بمصنف ابن القيم، بالإضافة إلى ما جاء مبثوثًا ومنثورًا في ثنايا كتب أحاديث الأحكام ومذاهب الفقه المختلفة، وقد جهدت في الإفادة من المصنفات التي سال فيها مداد كثير في دراسة هذا الموضوع، لأصوغ هذا البحث بأسلوب أكاديمي معاصر، أسعى من خلاله لربط الخلاف الفرعي في جزئيات البحث بالأصول الفقهية والحديثية معًا، لإبراز منشأ الخلاف في كل فرع، وتناول المسألة بأدوات الحديث والفقه معًا محاولًا المزج بينهما؛ لإثبات أنه لا يستغني فقيه عن علم الحديث في استثمار الحكم الشرعي من السنة، ولا المحدث بمستغن عن الفقه في فهم النص ومعرفه أسراره ومراميه، فالحديث والفقه توأم لا ينفكان.

منهج الدراسة:

تعتمد هذه الدراسة على المنهج التحليلي المقارن، وهو ما يلائم موضوعنا، حيث أقوم بتحليل الأدلة فقهًا وحديثًا، بغية الوصول إلى معرفة صحة الدليل ثبوتا، وصراحته دلالة فيما سيق من أجله، من عدمه، ثم تقارن الدراسة بين أقوال المذاهب المختلفة وأدلتها رغبة في بلوغ الرأي الأرجح في مسألة البحث.

تمهيد

أجمع العلماء على حكم رفع اليدين عند تكبيرة الإحرام، وفي ذلك يقول النووي ت ٦٧٦هـ: "أجمعت الأمة على استحباب رفع اليدين عند تكبيرة الإحرام، واختلفوا فيما سواها"[(١)]. وممن نقل الإجماع أيضًا ابن المنذر ت ٣١٩هـ، والطحاوي ت٣٢١هـ، وابن عبدالبر ت ٤٦٣هـ، وابن قدامة ت٦٢٠هـ[(٢)].

وهكذا انعقد الإجماع على رفع اليدين عند تكبيرة الافتتاح، إلا أنهم اختلفوا فيما وراء ذلك من مواضع كما صرح النووي، ويدور بحثنا حول واحدة من هذه المواضع التي وقع فيها خلاف طويل، وهي رفع اليدين عند الركوع وعند الاعتدال منه، فقد اختلف الفقهاء في حكم ذلك إلى مذهبين أساسيين، نعرض لكل مذهب في مبحث مستقل، ثم نتبعهما بمبحث ثالث لمناقشة الأدلة والتأصيل والترجيح.

(١) شرح النووي على مسلم ٤/ ٩٥.

(٢) الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف ٣/ ١٣٧، وراجع أيضًا: الإجماع لابن المنذر ت ٣١٩ه ص٣٩.، دار المسلم، ط. الأولى ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م، شرح معاني الآثار ١/ ٢٢٨، الاستذكار ١/ ٤٠٨، شرح معاني الآثار ١/ ٢٢٨، المغني لابن قدامة، مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

المبحث الأول
رفع اليدين عند الركوع وعند الرفع منه

ذهب جمهور الفقهاء من الشافعية والحنابلة وابن حزم ورواية عند المالكية إلى استحباب رفع اليدين عند الركوع وعند الرفع منه، وهو قول عامة التابعين، وعامة فقهًاء الأمصار، وأكثر العلماءِ، وممن قال به ابن المبارك ت١٨١هـ، وسفيان بن عيينة ت١٩٨هـ، وأبو عبيد ت٢٢٤هـ، وإسحاق ابن راهويه ت٢٣٨هـ، وأبو ثور ت٢٤٠هـ، والطبري ت٣١٠هـ، وغيرهم[١].

(١) حاشية الدسوقي ٢٤٧/١، شرح الزرقاني ٢٢٨/١، التمهيد لابن عبدالبر ٢١٣/٩-٢١٤، ٢٢٢، اختلاف الحديث ص١٧٧، المهذب في فقه الإمام الشافعي، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي ٧٥/١، دار الفكر، بيروت، المجموع ٣٥٤/٣، الأم ١٠٣/١-١٠٤، المبدع في شرح المقنع، إبراهيم بن محمد بن عبدالله بن مفلح الحنبلي ت٨٨٤، ٤٤٦/١، المكتب الإسلامي، بيروت، ط. ١٤٠٠هـ، الفروع وتصحيح الفروع، محمد بن مفلح المقدسي ت٧٦٢، ٣٧٩/١، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى ١٤١٨هـ، المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ابن تيمية الحراني ت٦٥٢، ٦١/١، مكتبة المعارف، الرياض، ط. الثانية ١٤٠٤، عمدة الفقه، ابن قدامة المقدسي ت٥٤١، ص١٨، مكتبة الطرفين، الطائف، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علي بن سليمان المرداوي ت ٨٨٥هـ، ٤٢/٢، ٦١-٦٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الكافي: عبدالله بن قدامة المقدسي، ١٢٨/١، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٨، ط. الخامسة، كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، ٣٤٦/١، دار الفكر، بيروت، ط. ١٤٠٢، فتاوى ابن تيمية ٢٤٧/٢٢، المغني ٢٧٤/١، المحلى ٨٨/٤، وجدير بالذكر هنا أنه قد روي قول بالغ في حكم الرفع حتى قال بوجوب الرفع وفساد الصلاة بتركه أو نقصانها. فقد حَكَى القول بالوجوب عن الأوزاعي ت١٥٧هـ، والحميدي ت٢١٩هـ، وغيرهما: ابن عبدالبر ت٤٦٣هـ في التمهيد ٢٢٥/٩-٢٢٦، وتقي الدين السبكي ت٧٥٦هـ في رسالة في رفع اليدين في الصلاة، ص٢٥٦، مطبوعة في مجموعة الرسائل المنيرية، والباريني الشافعي ت٧٦٤هـ في إيضاح أقوى المذهبين في مسألة رفع اليدين ص ٨٩-٩١، كما حكى ابن عبدالبر في التمهيد القول بالوجوب عن بعض الظاهرية. التمهيد ٢١٣/٩، ولكننا لا نستطيع الجزم بصحة نسبة القول بالوجوب إلى الأوزاعي والحميدي إذ إن من حكى عنهما ذلك قد نقل عنهما أيضًا القول بالرفع مطلقًا في جملة جمهرة العلماء القائلين بالاستحباب، كما أن الثابت عن الظاهرية في رفع اليدين فيما سوى تكبيرة الافتتاح هو الاستحباب كقول الجمهور. المحلى ٨٨/٤، كما أننا لا نستطيع التحقق من صحة نسبته إلى أحد من السلف بل قال البيهقي في معرفة السنن والآثار (٢/ ٤٣٠): "لا نعلم أحدًا يوجب الرفع"، وراجع: التمهيد ٢٢٦/٩، المجموع للنووي ٣٩٩/٣-٤٠٠، رسالة رفع اليدين للسبكي ص٢٥٦، ومما سيق في الاستدلال علىٍ الوجوب أن النبي ﷺ كان يفعله في الصلاة، وقد قال: "صلوا كما رأيتموني أصلي"، أخرجه البخاري مطولاً في صحيحه كتاب الأذانٍ، باب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة ١٢٨/١ح٦٣١، والأمر للوجوب ولذا كان ابن عمر رضي الله عنهما إذا رأى رجلا لا يرفع يديه رماه بالحصى. راجع: رسالة في رفع اليدين في الصلاة لتقي الدين السبكي ص٢٥٦، إيضاح أقوى المذهبين للباريني ص ٨٩-٩١، ولكن هذا الاستدلال غير مسلم، وسيأتي الرد عليه في نهاية البحث.

واستدل الجمهور لاستحباب الرفع بالسنة والآثار عن الصحابة والتابعين، كما يلي:

الدليل الأول: السنة:

عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال: "رأيت رسول الله ﷺ إذا قام في الصلاة رفع يديه حتى تكونا حذو منكبيه، وكان يفعل ذلك حين يكبر للركوع، ويفعل ذلك إذا رفع رأسه من الركوع، ويقول سمع الله لمن حمده، ولا يفعل ذلك في السجود"(١).

ووجه الاستدلال بهذا الحديث ظاهر في مشروعية رفع اليدين عند الركوع وعند الرفع منه، ولكن فقهاء الحنفية نازعوا في الاستدلال به، فقالوا: إن هذا الحكم منسوخ، وحججهم في القول بالنسخ ما يلي:

١. عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ كان إذا قام إلى الصلاة المكتوبة كبر ورفع يديه حذو منكبيه، ويصنع مثل ذلك إذا قضى قراءته وأراد أن يركع، ويصنعه إذا رفع من الركوع، ولا يرفع يديه في شيء من صلاته وهو قاعد، وإذا قام من السجدتين رفع يديه كذلك وكبر(٢).

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الأذان، باب رفع اليدين إذا كبر وإذا ركع وإذا رفع ١/ ١٤٨ح٧٣٦، ومسلم في صحيحه كتاب الصلاة، باب استحباب رفع اليدين حذو المنكبين ١/٢٩٢ح٣٩٠، وأحمد في مسنده ٢/٨ح٤٥٤٠، وأبو داود في سننه كتاب الصلاة باب رفع اليدين في الصلاة ١/١٩٢ ح ٧٢١، ١/١٩٧ح ٧٣٨، ١/١٩٨ح ٧٤١، ١/١٩٩ح٧٤٥، والترمذي في سننه كتاب أبواب الصلاة عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في رفع اليدين عند الركوع ٢/٣٦ح٢٥٥، والنسائي في المجتبى كتاب الافتتاح، باب رفع اليدين قبل التكبير ٢/١٢١-١٢٢ح ٨٧٦، ٨٧٧، وابن ماجة في سننه كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها باب رفع اليدين إذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع ١/٢٧٩ح٨٥٨، والدارمي في سننه كتاب الصلاة، باب في رفع اليدين في الركوع والسجود، ١/٣٤٢ح ١٣٠٨، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. الأولى ١٤٠٧، والشافعي في اختلاف الحديث ص١٧٦، وغيرهم، واللفظ للبخاري. وقوله: حذو منكبيه أي إزاؤه، الحَذْوُ والحذَاءُ: الإزاءُ والمُقابل. النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير ت٦٠٦هـ، ١/ ٣٥٨، المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ. لسان العرب ١٤/ ١٧٠، والمنْكِبُ: مُجْتَمَعُ عَظْم العَضُد والكتف. وَهُمَا مَنْكِبَان، لأَنَّهُمَا فِي الْجَانبَيْن. لسان العرب ١/ ٧٧١، معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، ت ٣٩٥هـ، ٥/ ٤٧٤، دار الفكر، ط. ١٣٩٩هـ.

(٢) أخرجه أبو داود في سننه كتاب الصلاة باب رفع اليدين في الصلاة ١/١٩٨ح٧٤٤، ١/٢٠٢ح٧٦١، والترمذي مطولاً في سننه كتاب الدعوات عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في الدعاء عند افتتاح الصلاة بالليل ٥/٤٨٧ ح٣٤٢٣، وفي كتاب أبواب الصلاة عن رسول الله ﷺ، باب منه ٢/١٠٥-١٠٦ ح٣٠٤ وقال: حسن صحيح، وابن ماجة في سننه بنحوه كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب رفع اليدين ١/٢٨١ح٨٦٤، =

وجه الاستدلال: حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه منسوخ؛ للاتفاق على نسخ الرفع عند القيام من السجود، ومن ثم فرفع اليدين عند الركوع وعند الرفع منه منسوخ أيضًا، إذ جاء الجميع في حديث واحد(١).

ولكن قول الحنفية غير مسلم؛ فمع التسليم بنسخ الحديث، فإنهم قد حكموا بنسخ الرفع عند الركوع وعند الرفع منه، لأنه جاء في حديث علي رضي الله عنه الذي قالوا بنسخه، والحق أن كلامهم منازع، بأنهم ماداموا قد حكموا بنسخ كل الأحكام التي اشتمل عليها حديث علي رضي الله عنه، فكان يلزمهم أن يقولوا بنسخ الرفع عند الافتتاح أيضًا؛ إذ قد جاء ذلك في أول الحديث، وهو ما لم يقل به الحنفية أنفسهم، فاندفع القول بنسخ جميع ما في الحديث من أحكام، وهذا الوجه من نزاعنا في كلام الحنفية مبني على التسليم بنسخ الحديث، وإلا فإن النسخ منتقد بأن المقصود بقوله: "وإذا قام من السجدتين رفع يديه" في الحديث أي: قام من الركعتين الأوليين، وليس المقصود القيام من السجود، ودليل ذلك أن في بعض روايات الحديث جاء ذكر "الركعتين" مكان "السجدتين"، ومنها: ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا كبر للصلاة جعل يديه حذو منكبيه، وإذا ركع فعل مثل ذلك، وإذا رفع للسجود فعل مثل ذلك، وإذا قام من الركعتين فعل مثل ذلك(٢).

وروى نافع أن ابن عمر رضي الله عنهما كان "إذا دخل في الصلاة كبر ورفع يديه،

= وأحمد في مسنده ١/٩٣ح٧١٧، وابن خزيمة في صحيحه ١/٢٩٤ح٥٨٤، والبيهقي بنحوه في سننه الكبرى ٢/٧٤ح٢٣٥٢، والطحاوي بلفظه في شرح معاني الآثار١/٢٢٢ح١٢٣٤، والدارقطني بنحوه في سننه كتاب الصلاة باب ذكر التكبير ورفع اليدين ١/٢٨٧ح١، والبخاري بنحوه في قرة العينين ص١٣ح٩. وحكى الخلال تصحيحه عن الإمام أحمد. نصب الراية ١/٤١٢، وصحَّحه النووي في المجموع ٣/٣٥٩.

(١) فتح القدير ١/٣١١، شرح مسند أبي حنيفة، علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري ت ١٠١٤هـ، ص٣٨، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى.

(٢) أخرجه من حديث أبي هريرة بهذا اللفظ "الركعتين" أبو داود في سننه كتاب الصلاة، باب افتتاح الصلاة ١/١٩٧ح٧٣٨، وابن خزيمة في صحيحه ١/٣٤٤ح٦٩٤.

وإذا ركع رفع يديه، وإذا قال: سمع الله لمن حمده، رفع يديه، وإذا قام من الركعتين رفع يديه"، ورفع ذلك ابن عمر إلى نبي الله ﷺ[١].

كما روى علي بن أبي طالب رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ كان يرفع يديه إذا كبر للصلاة حذو منكبيه، وإذا ركع وإذا رفع رأسه من الركوع، وإذا قام من الركعتين فعل مثل ذلك[٢].

وقد صرح الترمذي بهذا المعنى، حيث قال: ومعنى قوله: إذا قام من السجدتين رفع يديه، يعني: إذا قام من الركعتين[٣].

فالمراد إذًا بالسجدتين الركعتان كما جاء في الروايات السابقة، وبهذا قال العلماء من المحدثين والفقهاء إلا الخطابي؛ فإنه ظن أن المراد السجدتان المعروفتان، فانتقده ابن رسلان قائلًا: "ولعله لم يقف على طرق الحديث؛ ولو وقف عليها لحمله على الركعتين، كما حمله الأئمة"[٤].

٢. استدل الحنفية ومن معهم على نسخ رفع اليدين، بأن مدار حديث الرفع على عليّ وابن عمر رضي الله عنهم، وقد روي عنهما من فعلهما ما يخالف هذا الحديث[٥]، وأقوى الروايات التي ساقها الحنفية للاستدلال على المخالفة ما روي عن أبي بكر النهشلي عن عبد الله بن قطاف عن عاصم ابن كليب عن أبيه أن عليًّا رضي الله عنه رفع يديه في أول التكبير ثم لم يعد بعد[٦].

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الأذان، باب رفع اليدين إذا قام من الركعتين ١/١٤٨ح٧٣٩، واللفظ له، وأبو داود في سننه كتاب الصلاة، باب افتتاح الصلاة ١/١٩٨ ح٧٤١، والنسائي في سننه كتاب السهو، باب رفع اليدين للقيام إلى الركعتين الأخريين ٣/٣ ح١١٨٢، وابن خزيمة في صحيحه ١/٣٤٤ ح٦٩٤، وابن حبان في صحيحه ٥/١٨٥ح١٨٦٨، ٥/١٩٧ح١٨٧٧، والبيهقي في الكبرى ٢/٧٠ح٢٣٣٩. جميعًا بلفظ (الركعتين)

(٢) أخرجه من حديث علي بن أبي طالب بلفظ "الركعتين" البخاري في قرة العينين ص٧.

(٣) سنن الترمذي ٢/ ١٠٧

(٤) عون المعبود شرح سنن أبي داود ٢/٣١٤.

(٥) راجع: المدونة الكبرى ١/٦٩، الحجة ١/٩٦، ٩٧، فتح القدير ١/٣١١، بدائع الصنائع ١/٢٠٨.

(٦) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه ١/٢١٣ ح٢٤٤٢، والطحاوي في شرح معاني الآثار ١/٢٢٥، والبيهقي في السنن الكبرى ٢/٨٠، وقال ابن حجر: رجاله ثقات وهو موقوف. الدراية في تخريج أحاديث الهداية ١/١٥٢.

وفي السياق ذاته استدل الحنفية بما روي عن أبي بكر بن عياش، عن حصين، عن مجاهد، قال: "ما رأيت ابن عمر يرفع يديه إلا في أول ما يفتتح"[1].

ومن ثم يرى الحنفية نسخ حديث الرفع عند الركوع وعند الرفع منه؛ لما روي من مخالفة رواته -علي وابن عمر رضي الله عنهم- لهذا الحديث، وفي ذلك يقول الكاساني: "فدل عملهما على خلاف ما رويا على معرفتهما انتساخ ذلك"[2].

كما أضاف الحنفية أن قصر الرفع على الافتتاح مروي أيضًا عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه، فعن الثوري عن حصين عن إبراهيم عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه كان يرفع يديه في أول شيء ثم لا يرفع بعد[3].

وحجة الحنفية في ذلك أن على بن أبى طالب وعبدالله بن مسعود رضي الله عنهما كانا أعلم برسول الله صلى الله عليه وسلم من غيرهم؛ إذ كانا من أصحاب الصف الأول في الصلاة، فهما أعرف بما يأتي من ذلك وما يدع، ومن ثم يتأكد القول بالنسخ[4].

والحق أن استدلال الحنفية منازع بأنه لو سلم أن ما روي عن علي وابن عمر رضي الله عنهم صحيح فهو لا يدل على النسخ حصرًا؛ إذ يجوز أن يكونا قد تركا الرفع لأنهما لم يريا الرفع واجبًا أو سنة مؤكدة يلزم الأخذ بها، ومن ثم فلا ينحصر تركهما في النسخ، وهذا التأويل هو الأقرب جمعًا بين الأدلة[5].

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه ١/ ٢١٤ح٢٤٥٢، والطحاوي في شرح معاني الآثار ١/٢٢٥، والبيهقي معرفة السنن والآثار ٢/ ٤٢٨، وأورده البخاري في قرة العينين ص١٨ح١٥.

(٢) بدائع الصنائع ١/٢٠٨.

(٣) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه ٢/ ٧١، وراجع: الحجة ١/٩٧.

(٤) الحجة ١/٩٤-٩٥، شرح معاني الآثار ١/٢٢٦، البحر الرائق ١/٣٤١، الهداية شرح البداية ١/٥١.

(٥) راجع: فتح الباري ٢/٢٢٠، تحفة الأحوذي ٢/٩٦، التعليق الممجد على موطأ محمد، اللكنوي الهندي ت ١٣٠٤هـ، ١/ ٣٨٩، دار القلم، دمشق، ط.الرابعة.

وأما ما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه -من فعله- فإذا سلمنا صحته فالظاهر أنه قد نسيه كما نسي أمورًا كثيرة. فقد نسي ما اتفق العلماء على نسخه من التطبيق، ونسي كيفية قيام اثنين خلف الإمام، وإذا جاز على ابن مسعود رضي الله عنه أن ينسى مثل هذا في الصلاة خاصة، فكيف لا يجوز مثله في رفع اليدين[(١)].

وهذه التأويلات السابقة لما روي عن ابن عمر وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم من القول بعدم الرفع مبنية على فرض صحة هذه الروايات جدلًا، وإلا فهي ضعيفة مردودة، كما يلي:

فأما رواية مجاهد عن ابن عمر رضي الله عنهما: فقد رد الجمهور الاستدلال بها من عدة وجوه:

أولها: أنها رواية ضعيفة؛ إذ في إسنادها إلى ابن عمر أبا بكر بن عياش وكان قد تغير حفظه بآخرة واختلط[(٢)].

ثانيها: أنها رواية شاذة؛ فإن مجاهدًا خالف جميع أصحاب ابن عمر من الثقات الحفاظ الذين أثبتوا الرفع ومنهم: الربيع وليث وطاوس

---

(١) سنن البيهقي الكبرى ٢/ ٨٠-٨١، وانظر: المجموع ٣/ ٣٦١، تحفة الأحوذي ٢/ ٩٣-٩٤، التحقيق في أحاديث الخلاف ١/ ٣٣٥، فتاوى ابن تيمية ٢٢/ ٢٤٨، إيضاح أقوى المذهبين ص ١٢٥، وقد أخرج مسلم بسنده عن علقمة والأسود أنهما دخلا على عبدالله بن مسعود فقال: "أصلى من خلفكم؟ قال: نعم، فقام بينهما، وجعل أحدهما عن يمينه والآخر عن شماله، ثم ركعنا، فوضعنا أيدينا على ركبنا فضرب أيدينا، ثم طبق بين يديه، ثم جعلهما بين فخذيه، فلما صلى، قال: هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم" صحيح مسلم ١/ ٣٧٩ح٥٣٤، ومما تُرك من عمل ابن مسعود في الصلاة أيضًا الاكتفاء بالتشهد وانقضاء الصلاة به دون التحلل بالسلام، وترك الإقامة للصلاة إذا صلى بالبيت بخلاف المسجد. راجع: رفع اليدين لابن القيم ٦٣-٦٤، وما أدق ابن القيم حيث ساق عددًا من المسائل التي خالف فيها الحنفية ابن مسعود رضي الله عنه، ثم قال: "فإن كان قوله -ابن مسعود- حجة فهو حجة عليهم في هذه المسائل وغيرها، وإن لم يكن حجة بطل استدلالهم به في ترك الرفع". رفع اليدين لابن القيم ص٨٣، ولكن ابن التركماني علق على القول بنسيان ابن مسعود بأنه دعوى لا دليل عليها فلا طريق إلى معرفة أن ابن مسعود علم ذلك ثم نسيه والأدب في هذه الصورة أن يقال: لم يبلغه، واعتذر ابن التركماني عما نقل بأن ابن مسعود صلى بالأسود وعلقمة، فجعلهما عن يمينه ويساره بما ذكره البيهقى من قول ابن سيرين عن ذلك بأن المسجد كان ضيقًا. الجوهر النقي ٢/ ٨٠-٨١.

(٢) معرفة السنن والآثار ٢/ ٤٢٨-٤٢٩، فتح الباري ٢/ ٢٢٠، شرح الزرقاني ١/ ٢٢٩، تحفة الأحوذي ٢/ ٩٦-٩٧، نصب الراية ١/ ٤٠٨.

وسالم ونافع وأبو الزبير ومحارب بن دثار وغيرهم، والعدد الكثير أولى[١].

ومما يقوي الحكم بشذوذ هذه الرواية أن الأحفظ عن مجاهد رفعه يديه عند الركوع وعند الرفع منه[٢].

فالرواية عن مجاهد نفسه قد خولف فيها؛ قال وكيع عن الربيع بن صبيح: "رأيت مجاهدًا يرفع يديه"، وقال عبدالرحمن بن مهدي عن الربيع: "رأيت مجاهدًا يرفع يديه إذا ركع، وإذا رفع رأسه من الركوع"، وقال جرير عن ليث عن مجاهد أنه: "كان يرفع يديه"، ومن ثم فالأحفظ هو الرفع[٣].

ثالثها: حكم يحيى بن معين على هذه الرواية بأنها توهم لا أصل له. يقول البخاري: "ابن عمر رضي الله عنهما كان يرمي من لا يرفع يديه بالحصى، فكيف يترك ابن عمر شيئًا يأمر به غيره وقد رأى النبي صلى الله عليه وسلم فعله؟! قال البخاري: قال يحيى بن معين: حديث أبي بكر عن حصين إنما هو توهم لا أصل له"[٤].

أضف لذلك فإن ما رواه مجاهد ناف، وما رواه من خالفوه مثبت، والمثبت

(١) شرح الزرقاني ٢٢٩/١، تحفة الأحوذي ٩٦/٢، فتح الباري ٢٢٠/٢، فتح القدير ٣١١/١، الدراية في تخريج أحاديث الهداية ١٥٢/١، وقد روى البخاري حديث نافع أن ابن عمر كان «إذا دخل في الصلاة كبر ورفع يديه، وإذا ركع رفع يديه، وإذا قال: سمع الله لمن حمده، رفع يديه، وإذا قام من الركعتين رفع يديه»، ورفع ذلك ابن عمر إلى نبي الله صلى الله عليه وسلم. صحيح البخاري كتاب الأذان، باب رفع اليدين إذا قام من الركعتين ١/ ١٤٨ح٧٣٩، كما رواه أيضًا من فعل ابن عمر مالك عن نافع. الموطأ ٧٧/١ح٢١، ورواه كذلك سالم عن ابن عمر عند ابن ماجة في سننه ١/ ٢٧٩ح٨٥٨، وقد نازع الطحاوي في مخالفة طاوس لرواية مجاهد عن ابن عمر بأنه يجوز أن يكون ابن عمر فعل ما رآه طاوس يفعله قبل أن تقوم عنده الحجة بنسخه، ثم قامت عنده الحجة بنسخه، فتركه وفعل ما رواه مجاهد عنه من ترك الرفع. شرح معاني الآثار ٢٢٥/١، ولكن المباركفوري رد منازعة الطحاوي قائلًا: "هذا مما لا تقوم به الحجة؛ فإن لقائل أن يعارض ويقول: يجوز أن يكون فعل ابن عمر ما رواه مجاهد قبل أن تقوم الحجة بلزوم الرفع، ثم لما ثبت عنده التزم الرفع". تحفة الأحوذي ٩٨/٢.

(٢) قرة العينين ص٧١

(٣) معرفة السنن والآثار ٢/ ٤٢٨-٤٢٩.

(٤) قرة العينين ص١٨، ٢٥.

مقدم كما هو مذهب جمهور الفقهاء فيما نقله إمام الحرمين[١]، وعلة ذلك أن المثبت يخبر عن الحقيقة، والنافي اعتمد الظاهر، فيكون قول المثبت راجحًا على قول النافي لاشتماله على زيادة علم[٢].

وأما ما روي عن علي رضي الله عنه من طريق أبي بكر النهشلي عن عاصم بن كليب عن أبيه فقد اختلف فيه رفعًا ووقفًا، والصواب أنه موقوف، فقد سئل الدارقطني عن هذا الحديث، فقال: اختلف عن أبي بكر النهشلي، فرواه عبدالرحيم بن سليمان عنه عن عاصم بن كليب عن أبيه عن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم، ووهم في رفعه، وخالفه جماعة من الثقات، منهم عبدالرحمن بن مهدي وموسى بن داود وأحمد بن يونس وغيرهم عن عاصم، فرووه عن أبي بكر النهشلي موقوفًا على علي، وهو الصواب، وكذلك رواه محمد بن أبان عن عاصم موقوفًا[٣].

وهذه الرواية ضعيفة رفعًا ووقفًا، فقد قال عبدالرحمن بن مهدي: ذكرت للثوري حديث النهشلي عن عاصم بن كليب فأنكره[٤].

وأورد البخاري حديث أبي بكر النهشلي، ثم حكم بترجيح حديث عبيدالله ابن أبي رافع -القائل بالرفع- عليه، فقال: "إذا روى رجلان عن محدث قال أحدهما: رأيته فعل، وقال الآخر: لم أره فعل، فالذي قال: قد رأيته فعل فهو شاهد، والذي قال: لم يفعل فليس هو بشاهد؛ لأنه لم يحفظ الفعل"[٥].

(١) البرهان في أصول الفقه ٢/٢٠٤، التعارض والترجيح، د. محمد إبراهيم الحفناوي، دار الوفاء، القاهرة، ط. الثانية ١٤٠٨هـ، ص٣٦٩.

(٢) انظر: إرشاد الفحول ٢/ ٢٧١، التعارض والترجيح، د. محمد إبراهيم الحفناوي ص٣٦٩. ويقول الجويني: "إذا نقل أحدهما قولًا أو فعلًا، ونقل الثاني أنه لم يقل ولم يفعل، فالإثبات مقدم؛ لأن الغفلة تتطرق إلى المصغي المستمع وإن كان محدًّا، والذهول عن بعض ما يجري أقرب من تخيل شيء لم يجر له ذكر". البرهان ٢/٢٠٤. ويقال: حد بصره إليه يحده وأحده، ورجل حديد الناظر، على المثل: لا يتهم بريبة فيكون عليه غضاضة فيها. لسان العرب ٣/ ١٤٢.

(٣) علل الدارقطني ٤/ ١٠٦رقم ٤٥٧.

(٤) قرة العينين ص١٤، وسفيان الثوري هو فقيه الكوفة، وقد وافق أهلها في القول بعدم الرفع، وبرغم ذلك فقد ضعَّف حديث علي رضي الله عنه وكفى بذلك حكمًا بضعفه.

(٥) قرة العينين ص١٤ وحديث عبيدالله أخرجه البخاري في قرة العينين بسنده عن عبيدالله بن أبي رافع =

ونقل البيهقي عن الشافعي وعثمان الدارمي تضعيف ما روي عن علي رضي الله عنه من عدم الرفع، ثم أورد رواية عبيدالله بن أبي رافع عن علي رضي الله عنه: أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يرفعهما عند الركوع وبعدما يرفع رأسه من الركوع، ثم عقب البيهقي قائلًا: "فليس الظن بعلي رضي الله عنه أنه يختار فعله على فعل النبي صلى الله عليه وسلم، ولكن ليس أبو بكر النهشلي ممن يحتج بروايته، أو تثبت به سنة لم يأت بها غيره"[(١)].

وأما ما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه. فيقول عبدالله ابن الإمام أحمد: ذكرت لأبي حديث الثوري عن حصين عن إبراهيم عن عبدالله، أنه كان يرفع يديه في أول الصلاة ثم لا يعود، قال أبي: حدثنا هشيم قال حدثنا حصين عن إبراهيم، لم يُجِز به إبراهيم[(٢)].

ونقل عن الشافعي تضعيفه لما روي عن ابن مسعود[(٣)]، كما حكم البيهقي عليه بالوقف والإرسال[(٤)].

ومن ثم نرى أن القول بنسخ حديث ابن عمر رضي الله عنهما مجازفة كبيرة؛ إذ النسخ يلجأ إليه عند التعارض من كل وجه، ويشترط في النصين المتعارضين معرفة المتأخر منهما، ووجود دليل على النسخ، وهذا كله غير متوفر؛ بل استمر عمل الجمهرة الكبرى من الأمة، منذ عصر الصحابة ثم قرون الأمة المتعاقبة،

= عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا قام إلى الصلاة المكتوبة كبر ورفع يديه حذو منكبيه، وإذا أراد أن يركع ويصنعه إذا رفع رأسه من الركوع، ولا يرفع في شيء من صلاته وهو قاعد وإذا قام من السجدتين رفع يديه كذلك وكبر. قرة العينين ص١٣.

(١) سنن البيهقي الكبرى ٢/ ٨٠.

(٢) العلل ومعرفة الرجال ١/ ٣٧٠ ترجمة ٧١٢.

(٣) سنن البيهقي الكبرى ٢/ ٨٠

(٤) معرفة السنن والآثار ٢/ ٤٢٩، والبيهقي يقصد بالإرسال مطلق الانقطاع؛ حيث لم يدرك إبراهيم النخعي أحدًا من الصحابة، وفي ذلك يقول ابن أبي حاتم: "قال علي بن المديني: إبراهيم النخعي لم يلق أحدًا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم... سمعت أبي يقول: لم يلق إبراهيم النخعي أحدًا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم إلا عائشة، ولم يسمع منها شيئًا؛ فإنه دخل عليها وهو صغير، وأدرك أنسًا ولم يسمع منه". المراسيل، ابن أبي حاتم ت ٣٢٧هـ، ص ٩، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط. الأولى، ١٣٩٧، وراجع: جامع التحصيل في أحكام المراسيل، صلاح الدين أبو سعيد خليل بن كيكلدي بن عبدالله الدمشقي العلائي ت ٧٦١هـ، ص ١٤١، عالم الكتب - بيروت، ط. الثانية، ١٤٠٧هـ، تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل، أبو زرعة ولي الدين، ابن العراقي ت ٨٢٦هـ، ص ١٩، مكتبة الرشد - الرياض.

دون أن ينكر أحد الصحابة الرفع بدعوى النسخ، وقد جاءت كثير من أحاديث الرفع بصيغة (كان يرفع) ونحوها، وهي تفيد الاستمرار والدوام، كما روى بعض الصحابة أحاديث في الرفع بعد وفاة النبي ﷺ، بما يقطع بأن الرفع ليس منسوخًا، ومنها حديث أبي حميد في عشرة من الصحابة، ولا يجوز أن يقال هنا: إن نسخ حديث ابن عمر رضي الله عنهما قد خفي على هؤلاء الصحابة، فرووا المنسوخ وعملوا به؛ فكيف يخفى على الصحابة حكم كهذا تتوفر الدواعي على نقله؛ لفعلهم له ليلًا ونهارًا، فرادى ومجتمعين في المساجد وغيرها، وكيف سكت مَن علم بالنسخ من الصحابة، وهو يرى الحكم المنسوخ فاشيًا، حتى انقضى زمن النبوة كاملا والصحابة يروون الرفع فعلًا وقولًا، فهذا في الحق خيال بعيد، وفقهاء الحنفية كانوا أولى باستبعاد هذه الصورة؛ فمن أصولهم أن ما عمت به البلوى واشتدت إليه الحاجة ثم روي بطريق الآحاد كان ذلك دليلًا على ضعفه، ونسخ الرفع مما تشتد إليه الحاجة، فإذا أضفنا إلى ذلك كله ضعف الأدلة، التي زعموا أنها ناسخة، علمنا أن دعوى النسخ مجازفة دون دليل مقنع.

الدليل الثاني للجمهور: الآثار عن سلف الأمة:

استدل جمهور الفقهاء برواية الرفع عن عدد كبير من الصحابة والتابعين[(١)]. وقد روى البخاري ذلك عن سبعة عشر نفسًا من أصحاب النبي ﷺ، وعدَّهم[(٢)].

(١) قرة العينين ص١٦-٢١، ٤٤، ٤٦، ٤٨، المحلى ٤/٨٩-٩٢، التمهيد لابن عبدالبر ٩/٢١٧، ٢١٩، المجموع ٣/٣٥٤-٣٥٥.

(٢) هؤلاء الصحابة هم: أبو قتادة الأنصاري، وأبو أسيد الساعدي، ومحمد بن مسلمة، وسهل بن سعد، وعبدالله بن عمر بن الخطاب، وعبدالله بن عباس، وأنس بن مالك، وأبو هريرة، وعبدالله بن عمرو ابن العاص، وعبدالله بن الزبير، ووائل بن حجر، ومالك بن الحويرث، وأبو موسى الأشعري، وأبو حميد الساعدي، وعمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وأم الدرداء رضي الله عنه قرة العينين ص٧ - ٨، وحديث مالك بن الحويرث أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الأذان، باب رفع اليدين إذا كبر وإذا ركع وإذا رفع ١/ ١٤٨ح ٧٣٧، بسنده عن أبي قلابة أنه رأى مالك بن الحويرث إذا صلى كبر ورفع يديه، وإذا أراد أن يركع رفع يديه، وإذا رفع رأسه من الركوع رفع يديه، وحدث أن رسول الله ﷺ صنع هكذا، كما أخرجه أيضًا مسلم في صحيحه كتاب الصلاة، باب استحباب رفع اليدين حذو المنكبين مع تكبيرة الإحرام، والركوع، وفي الرفع من الركوع ١/ ٢٩٣ح٣٩١، وغيرهما، وحديث وائل بن حجر أخرجه مسلم بسنده =

ونقل السيوطي ثبوته عن النبي ﷺ من رواية نحو خمسين صحابيًّا[١].

بل قال الحسن وحميد بن هلال: "كان أصحاب رسول الله ﷺ يرفعون أيديهم" ويقول البخاري معلقًا: "لم يستثن أحدًا من أصحاب النبي دون أحد، ولم يثبت عند أهل العلم عن أحد من أصحاب النبي ﷺ أنه لم يرفع يديه"[٢].

وقال الأوزاعي: أجمع عليه علماء الحجاز والشام والبصرة[٣].

ونقل البخاري ذلك أيضًا عن عدة من علماء أهل مكة والحجاز وأهل العراق والشام والبصرة واليمن، وعدة من أهل خراسان، منهم سعيد بن جبير وعطاء بن أبي رباح ومجاهد والقاسم بن محمد وسالم بن عبدالله ابن عمر بن الخطاب وعمر بن عبدالعزيز والنعمان بن أبي عياش والحسن وابن سيرين وطاوس ومكحول وعبدالله بن دينار ونافع مولى ابن عمر والحسن بن مسلم وقيس بن سعد، وكذلك عن عبدالله بن المبارك وعامة أصحابه ومحدثي أهل بخاري[٤].

= عن علقمة بن وائل، ومولى لهم أنهما حدثاه عن أبيه وائل بن حجر: أنه رأى النبي ﷺ رفع يديه حين دخل في الصلاة كبر، -وصف همام حيال أذنيه- ثم التحف بثوبه، ثم وضع يده اليمنى على اليسرى، فلما أراد أن يركع أخرج يديه من الثوب، ثم رفعهما، ثم كبر فركع، فلما قال: سمع الله لمن حمده رفع يديه، فلما سجد سجد بين كفيه. صحيح مسلم كتاب الصلاة، باب وضع يده اليمنى على اليسرى بعد تكبيرة الإحرام ١/ ٣٠١ح٤٠١، كما مر أيضًا -في الرد على منازعة الحنفية لاستدلال الجمهور بحديث ابن عمر- حكاية الرفع عند عدد من الصحابة مرفوعًا كعلي وأبي هريرة رضي الله عنه.

(١) الأشباه والنظائر، ص١٣٧، دار الكتب العلمية، ط. الأولى-١٤١١هـ.

(٢) قرة العينين ص٨ وراجع أيضًا: المرجع نفسه ص٣٤-٣٥، ص٤٧-٥١، التمهيد لابن عبدالبر ٩/٢١٨، وقد أطال ابن القيم النقل عن الصحابة في الرفع -كما أطال البخاري قبله مسندًا- ثم قال: "والظاهر بل المقطوع به أن الصحابة إنما فعلوا ذلك مستندين إلى ما شاهدوه من النبي ﷺ؛ إذ رفع اليدين في الصلاة ليس مما يؤخذ بالرأي والاجتهاد، وهم كانوا أعلم بالله ورسوله أن يزيدوا في الصلاة زيادة من أنفسهم لا يستندون فيها إلى من تعلموا منه الصلاة". رفع اليدين لابن القيم ص٢٨.

(٣) المجموع ٣/٣٥٥، وراجع في هذا المعنى: التمهيد لابن عبدالبر ٩/٢١٨.

(٤) قرة العينين ص٨.

المبحث الثاني
عدم رفع اليدين عند الركوع وعند الرفع منه

ذهب فقهاء الحنفية إلى عدم رفع اليدين عند الركوع، وكذلك عند الرفع منه، وبه قال الأسود بن يزيد النخعي ت٧٥هـ، وسفيان الثوري ت١٦١هـ، والحسن بن حي ت١٩٩هـ، وسائر فقهاء الكوفة، ورواية عند المالكية[١].

والقول بعدم رفع اليدين هو ما عليه عمل أهل المدينة فيما يظهر من قول مالك، حيث قال فيما نقله ابن القاسم عنه: "لا أعرف رفع اليدين في شيء من تكبير الصلاة، لا في خفض ولا في رفع إلا في افتتاح الصلاة"[٢]، وقال ابن القاسم: وكان رفع اليدين عند مالك ضعيفًا إلا في تكبيرة الإحرام[٣].

---

(١) الهداية شرح البداية ١/٥١، البحر الرائق ١/٣٤١، تحفة الملوك: محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي ت٦٦٦، ص٦٨، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧، المبسوط للسرخسي ١/١٤، المبسوط: محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني ت١٨٩، ١/١٣، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، تحفة الفقهاء: محمد بن أحمد بن أبي أحمد السمرقندي ت٥٣٩هـ، ١/١٣٢، ٢٤٩، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى ١٤٠٥، بدائع الصنائع ١/٢٠٧، التمهيد لابن عبدالبر ٩/٢١٢، المدونة الكبرى ١/٦٨.

(٢) المدونة الكبرى ١/٦٨.

(٣) المدونة الكبرى ١/٦٨، وذكر ابن عبدالبر أن أكثر المالكيين تعلق برواية ابن القاسم عن مالك. التمهيد ٩/ ٢١٢، كما وصف الدسوقي القول بعدم الرفع بأنه أشهر الروايات عن مالك. حاشية الدسوقي ١/٢٤٧، لكن ما نقله ابن القاسم عن مالك معارض بما نقله غيره، فقد روى ابن وهب وأشهب وعبدالله بن نافع وأبو مصعب الزبيري -وهؤلاء من الطبقة الأولى من أهل الفقه من كبار أصحاب مالك- والوليد بن مسلم وسعيد ابن أبي مريم ومعن بن عيسى عن مالك أنه كان يرفع يديه على حديث ابن عمر إلى أن مات. التمهيد لابن عبدالبر ٩/ ٢١٣، ٢٢٢، رفع اليدين لابن القيم ص١٧٠-١٧٥، قال ابن وهب: قيل لمالك: أَيَرْفَعُ يديه إذا رَكَعَ، وإذا رفعَ رأسَهُ من الرُّكُوع؟ قال: نعم. راجع: النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات للقيرواني ت ٣٨٦هـ، ١/ ١٧٠، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. الأولى، ١٩٩٩م، والذي يظهر لي أن لمالك قولين في هذه المسألة، وأن الذي انتهى إليه هو القول بالرفع، ويؤيد ما نرجحه قول أشهب بن عبدالعزيز: صحبت مالك بن أنس قبل موته بسنة فما مات إلا وهو يرفع يديه، فقيل ليونس وصف أشهب رفع اليدين عن مالك، قال سئل أشهب عنه غير مرة، فكان يقول: يرفع يديه إذا أحرم، وإذا أراد أن يركع، وإذا قال: سمع الله لمن حمده. التمهيد لابن عبدالبر ٩/ ٢٢٢، ويقول الخطابي: "ذهب أكثر العلماء إلى أن الأيدي ترفع عند الركوع وعند رفع الرأس منه... وبه قال الأوزاعي ومالك في آخر أمره". معالم السنن للخطابي ت٣٨٨هـ، =

بل صرح بعض الحنفية بأنه لو اقتدى بمن يرفع يديه عند الركوع ورفع الرأس منه فلا يتابعه؛ لظهور خطئه، لأن ذلك كله منسوخ[1].

واستدل فقهاء الحنفية بالسنة والآثار والمعقول، كما يلي:

الدليل الأول: السنة[2]:

أ. عن وكيع عن سفيان الثوري عن عاصم بن كليب عن عبدالرحمن بن

= ١/١٩٣، المطبعة العلمية – حلب، ط. الأولى، ويقول القاضي عياض عن الرفع عند الركوع والرفع منه: "هى إحدى الروايات المشهورات عن مالكٍ، وعمل بها كثير من أصحابه ورووها عنه، وأنه آخر أقواله". شرح صحيح مسلم للقاضى عياض ت ٥٤٤هـ المسمى إكَمَالُ المُعْلم بفَوَائِد مُسْلِم، ٢/ ٢٦١، دار الوفاء، مصر، ط. الأولى، ١٤١٩ هـ، ولما كان القول بالرفع هو ما استقر عليه الإمام مالك فقد اشتهر الرفع عند أصحابه حتى قال ابن عبدالحكم: "الذي آخذ به أن يرفع المصلي يديه إذا أحرم، وإذا رفع رأسه من الركوع. قال وليس يروي أحد عن مالك مثل رواية ابن القاسم عنه في رفع اليدين". اختلاف أقوال مالك وأصحابه لابن عبدالبر، ص١٠٧، دار الغرب الإسلامي، ط. الأولى ٢٠٠٣م، وقد روى الإمام مالك في الموطأ حديث ابن عمر –الذي استدل به الجمهور– بلفظ: "أن رسول الله ﷺ كان إذا افتتح الصلاة رفع يديه حذو منكبيه، وإذا رفع رأسه من الركوع، رفعهما كذلك أيضًا، وقال: سمع الله لمن حمده، ربنا ولك الحمد، وكان لا يفعل ذلك في السجود". راجع: موطأ مالك كتاب الصلاة باب افتتاح الصلاة ١/ ٧٥ح١٦.

(١) بدائع الصنائع ١/٢٧٨، وغالى بعضهم في ذلك فقضى بفساد الصلاة بالرفع. حاشية على مراقي الفلاح: الطحطاوي الحنفي ت١٢٣١، ص١٧١-١٧٢، مكتبة البابي الحلبي، مصر، ط. الثالثة ١٣١٨

(٢) استدل الحنفية بأدلة أخرى من السنة ولكنها ضعيفة جدًّا، لم تسلم من النزاع في ثبوتها حتى من الحنفية أنفسهم، ولذا ضربنا عنها صفحا، ومن ذلك حديث ابن عباس رضي الله عنه عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن...». راجع في الرد على الاستدلال به: فتح القدير ١/٣٠٩ -٣١٠، قرة العينين ص٦٠، المجموع ٣/٣٦١، ومن الأدلة الضعيفة التي لم نفصل فيها أيضًا: ما روي عن محمد بن جابر عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم عن علقمة عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه قال: صليت مع رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر رضي الله عنهما فلم يرفعوا أيديهم إلا عند افتتاح الصلاة. أخرجه ابن الجوزي في الموضوعات، وقال: أما حديث ابن مسعود ففيه محمد بن جابر، قال يحيى: ليس بشئ. وقال أحمد بن حنبل: لا يحدث عنه إلا شر منه. الموضوعات لابن الجوزي ت ٥٩٧هـ، ٢/ ٩٧، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ط. الأولى، وأورده السيوطي ت٩١١هـ في اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، وقال: موضوع، آفته اليمامي، ٢ / ١٧، دار الكتب العلمية – بيروت، ط. الأولى، ١٤١٧هـ، وقال عبدالله ابن الإمام أحمد: ذكرت لأبي حديث محمد بن جابر عن حماد عن إبراهيم عن علقمة عن عبدالله في الرفع فقال: هذا ابن جابر أيش حديثه؟ هذا حديث منكر أنكره جدًّا. العلل ومعرفة الرجال ١/٣٧٣ ترجمة ٧١٦. وقال الهيثمي: "هذا رواه أبو يعلى وفيه محمد بن جابر الحنفي اليمامي، وقد اختلط عليه حديثه، وكان يلقن فيتلقن". مجمع الزوائد ٢/١٠١، وقال عمرو بن علي: محمد بن جابر الحنفي يمامي صدوق كثير الوهم متروك الحديث. الكامل في ضعفاء الرجال: لابن عدي ت٣٦٥هـ، ٦/ ١٤٨ ترجمة ١٦٤٦، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩هـ، تهذيب الكمال ٢٤/ ٥٦٧ ترجمة ٥١١٠، تهذيب التهذيب: لابن حجر، ٩/ ٧٨ ترجمة ١١٦، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ، الضعفاء والمتروكين لابن الجوزي ٣/٤٥ ترجمة ٢٩١٠، وواضح ما في مثل هذه الاستدلالات من ضعف شديد ألجأنا إلى عدم الخوض فيها.

الأسود عن علقمة قال: قال عبدالله بن مسعود رضي الله عنه: ألا أصلي بكم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فصلى، فلم يرفع يديه إلا في أول مرة[١].

وجه الاستدلال بالحديث ظاهر في عدم رفع اليدين إلا عند الإحرام، ولكن جمهور الفقهاء نازعوا في هذا الاستدلال بما يلي:

١. القول بالرفع، وهو ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما زائد على ما رواه علقمة عن ابن مسعود، ويجب أخذ الزيادة؛ لأن ابن عمر رضي الله عنهما حكى أنه رأى ما لم يره ابن مسعود رضي الله عنه من رفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه عند الركوع وعند الرفع منه، وكلاهما ثقة، وكلاهما حكى ما شاهد[٢].

٢. ما رواه ابن مسعود رضي الله عنه من أنه لم يرفع إلا في الافتتاح دليل الجواز وعدم الوجوب، وفي ذلك يقول ابن حزم مقررًا صحة الحديث: "إن هذا الخبر صحيح، وليس فيه إلا أن رفع اليدين فيما عدا تكبيرة الإحرام ليس فرضًا فقط، ولولا هذا الخبر لكان رفع اليدين عند كل رفع وخفض وتكبير وتحميد في الصلاة فرضًا؛ لأنه قد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم رفع اليدين عند كل رفع"[٣].

---

(١) أخرجه الترمذي بلفظه في سننه كتاب أبواب الصلاة، باب ما جاء أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يرفع إلا في أول مرة ٢/٤٣ح٢٥٧ وقال: حديث حسن.
وأخرجه بلفظ: "فلم يرفع يديه إلا مرة واحدة" النسائي في المجتبى كتاب التطبيق، باب الرخصة في ترك ذلك ٢/١٩٥ح١٠٥٨، والبيهقي في سننه ٢/٧٨ح٢٣٦٣.
وأخرجه بلفظ: "فلم يرفع يديه إلا مرة"، أبو داود في سننه كتاب الصلاة، باب من لم يذكر الرفع عند الركوع ١/١٩٩ح٧٤٨ وقال: هذا مختصر من حديث طويل وليس هو بصحيح على هذا اللفظ، وابن أبي شيبة في مصنفه ١/٢١٣ح٢٤٤١، وأحمد في مسنده ١/٣٨٨ح٣٦٨١، والبخاري في قرة العينين ص٢٨ح٣١، وأبو يعلى في مسنده ٨/٤٥٥ح٥٠٤٠، ٩/٢٠٤ح٥٣٠٢.
ورواه بلفظ "كان يرفع يديه في أول تكبيرة ثم لا يعود". الطحاوي في شرح معاني الآثار ١/٢٢٤.
وأخرجه بلفظ: "فقام فرفع يديه أول مرة ثم لم يعد" النسائي في المجتبى كتاب الافتتاح، باب ترك ذلك ٢/ ١٨٢ ح١٠٢٦ من طريق ابن المبارك عن سفيان به.
وألفاظ هذا الحديث كلها – "أول مرة"، "مرة واحدة"، "إلا مرة"، "ثم لا يعود"، "ثم لم يعد" – بمعنى واحد وتدل على ترك رفع اليدين إلا عند تكبيرة الإحرام.

(٢) المحلى ٤/٩٣، نيل الأوطار ٢/١٩٤–١٩٥.

(٣) المحلى ٤/٨٨، وإننا إذ نوافق ابن حزم في تأويله الحديث إلا أننا لا نوافقه في دعوى أنه لولا هذا الخبر لكان رفع اليدين عند كل رفع وخفض فرضًا؛ إذ إن هناك أدلة أخرى صحيحة تصرف رفع اليدين عن الوجوب إلى الندب، وهو المذهب الذي ارتضيناه، كما سيأتي تفصيله، وأما حديث ابن مسعود فهو ضعيف كما سيأتي، فليس الندب إذًا مستثمرًا من حديث ابن مسعود فقط، كما ذهب إلى حصره ابن حزم.

٣. إذا سلمنا بصحة هذا الحديث فإنه لا يقوى على معارضة أحاديث رفع اليدين؛ فهي مقدمة على حديث ابن مسعود؛ لأنها قد جاءت عن عدد كثير من الصحابة رضي الله عنهم بلغ حد التواتر، وفي ذلك يقول السيوطي: إن حديث الرفع متواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم، ومما يرجح به أحد الحديثين على الآخر كثرة العدد في أحد الجانبين[١].

كما أن أحاديث الرفع مثبتة، وحديث ابن مسعود نافٍ، والمثبت مقدم على النافي، وهذا إذا كان المثبت واحدًا، فكيف إذا كانوا جماعة، كما في هذه المسألة[٢].

٤. رغم تحسين الترمذي للحديث وتصحيح ابن حزم[٣]، وتبعهما الألباني من المعاصرين[٤]، إلا أن ذلك معارض بتضعيف ابن المبارك[٥]، ومحمد بن وضاح[٦]، وأبي بكر أحمد بن عمر البزار[٧]، وابن حبان[٨]، وأبي حاتم والدارقطني وأحمد وأبي داود وغيرهم، ونورد بعض أقوالهم التي بينت موضع العلة في هذا الحديث، وهو لفظة: (ثم لا يعود)، وما في معناها، وسبب وقوعها:

قال عبدالله ابن الإمام أحمد: قلت لأبي: حديث عاصم بن كليب حديث عبدالله؟ قال: حدثناه وكيع في الجماعة، قال: حدثنا سفيان عن عاصم ابن كليب عن عبدالرحمن بن الأسود عن علقمة قال: قال ابن مسعود:

(١) الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة: للسيوطي ت ٩١١هـ، تحقيق أحمد حسن جابر رجب (ملحق مع مجلة الأزهر عدد صفر ١٤٠٩هـ)، ص٣٥ح٣٢، وانظر: الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار ص٩، تحفة الأحوذي ٢/٩٤،.

(٢) اختلاف الحديث ص١٧٨، قرة العينين ص١٤.

(٣) راجع: سنن الترمذي كتاب أبواب الصلاة، باب ما جاء أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يرفع إلا في أول مرة ٢/٤٣ح٢٥٧، المحلى ٤/٨٨.

(٤) صحيح أبي داود، للألباني ت١٤٢٠هـ، ٣/ ٣٣٨، مؤسسة غراس، الكويت.

(٥) سنن الترمذي ٢/ ٣٨، وانظر أيضًا: سنن الدارقطني ١/٢٩٣ح٢٠، سنن البيهقي ٢/٧٩ح٢٣٦٥.

(٦) التمهيد لابن عبدالبر ٩/ ٢٢١.

(٧) التمهيد لابن عبدالبر ٩/ ٢٢٠.

(٨) نقل عنه ذلك ابن حجر في التلخيص الحبير ١/ ٥٤٦.

ألا أصلي بكم صلاة رسول الله ﷺ؟ قال: فصلى، فلم يرفع يديه إلا مرة. حدثني أبي قال: حدثناه وكيع مرة أخرى بإسناده سواء، فقال: قال عبدالله: أصلي بكم صلاة رسول الله ﷺ، فرفع يديه في أول[1].

وواضح في كلام الإمام أحمد أنه يعلل رواية "فلم يرفع يديه إلا مرة" برواية "فرفع يديه في أول" حيث إن الرواية الثانية لا تحصر رفع اليدين عند الافتتاح، وإن اقتصرت في ذكر الرفع على الافتتاح، بخلاف الرواية الأولى التي منعت الرفع إلا مرة.

وسئل الدارقطني عن هذا الحديث، فقال: "وليس قول من قال: (ثم لم يعد) محفوظًا"[2].

ومما يدلل على تضعيف هذه الكلمة -ثم لا يعود- وما في معناها أن هذا الحديث روي من طريق ابن إدريس: -وهو صاحب كتاب- عن عاصم بن كليب، عن عبدالرحمن بن الأسود، عن علقمة، قال: قال عبدالله: "علمنا رسول الله ﷺ الصلاة فكبر ورفع يديه، فلما ركع طبق يديه بين ركبتيه" قال: فبلغ ذلك سعدًا، فقال: "صدق أخي، قد كنا نفعل هذا، ثم أمرنا بهذا، يعني (الإمساك على الركبتين)"[3].

(١) العلل ومعرفة الرجال لأحمد رواية ابنه عبدالله ١/ ٣٦٩.
(٢) علل الدارقطني ١٧١/٥-١٧٣رقم ٨٠٤.
(٣) أخرجه أبو داود في سننه كتاب الصلاة باب من ذكر أنه يرفع يديه إذا قام من الثنتين ١/ ١٩٩ح٧٤٧، والنسائي في المجتبى كتاب التطبيق باب التطبيق ١٨٤/٢ح١٠٣١، والنسائي في الكبرى، كتاب السهو باب التطبيق ٣٢١/١ح ٦٢٣، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط. الأولى، ١٤٢١هـ، وابن خزيمة في صحيحه ٣٠١/١ح ٥٩٥، وأحمد في مسنده، ٨٢/٧ح٣٩٧٤، مؤسسة الرسالة، ط. الأولى، ١٤٢١هـ، والبخاري في قرة العينين ص٢٨، وابن الجارود في المنتقى ص٥٩ح١٩٦، والدارقطني في سننه، كتاب الصلاة باب ذكر نسخ التطبيق والأمر بالأخذ بالركب ١٣٧/٢ح١٢٨١، ١٢٨٢، وقال: هذا إسناد ثابت صحيح، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الأولى، ١٤٢٤هـ، والبزار في مسنده، ٤٦/٥ح١٦٠٨، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، ط. الأولى، جميعًا من طريق ابن إدريس عن عاصم به، بألفاظ متقاربة، وليس فيه ذكر لترك رفع اليدين. ولهذا الحديث متابعات، فقد تابعه أبو إسحاق عن عبدالرحمن بن الأسود عن علقمة، والأسود عن عبدالله بن مسعود عند الطحاوي في شرح معاني الآثار٢٢٩/١، ح١٣٦٩. كما تابعه إبراهيم عن الأسود وعلقمة عند مسلم مطولاً وليس فيه ذكر الرفع. صحيح مسلم في المساجد ومواضع الصلاة، باب الندب إلى وضع الأيدي على الركب في الركوع ٣٧٨/١ ح٥٣٤.

ولم يُختلف على ابن إدريس في ذلك، وقد رواه يحيى بن آدم -شيخ الإمام أحمد- عن عبدالله بن إدريس إملاء من كتابه. وفي ذلك يقول عبدالله ابن الإمام أحمد: حدثني أبي قال: حدثنا يحيى بن آدم قال: أملاه على عبدالله بن إدريس من كتابه عن عاصم بن كليب عن عبدالرحمن بن الأسود قال: حدثنا علقمة عن عبدالله قال: علمنا رسول الله ﷺ الصلاة، فكبر ورفع يديه، ثم ركع وطبق يديه وجعلهما بين ركبتيه، فبلغ سعدًا فقال: صدق أخي، قد كنا نفعل ذلك، ثم أمرنا بهذا، وأخذ بركبتيه، حدثني عاصم بن كليب هكذا، قال أبي: هذا لفظ غير لفظ وكيع، وكيع يثبج الحديث، لأنه كان يحمل نفسه في حفظ الحديث[1].

وقال عبدالله أيضًا: قال أبي: حديث عاصم بن كليب رواه ابن إدريس فلم يقل «ثم لا يعود»[2].

ونقل البخاري قول أحمد بن حنبل عن يحيى بن آدم قال: نظرت في كتاب عبدالله بن إدريس عن عاصم بن كليب ليس فيه (ثم لم يعد)، ثم عقب البخاري قائلًا: "فهذا أصح؛ لأن الكتاب أحفظ عند أهل العلم؛ لأن الرجل يحدث بشيء ثم يرجع إلى الكتاب فيكون كما في الكتاب... وهذا المحفوظ عند أهل النظر من حديث عبدالله بن مسعود"[3].

وذكر البخاري -كما نقل ابن القيم- أن المحفوظ في حديث ابن مسعود الرفع عند التكبير، والسكوت عن غيره، وفرق بين السكوت

(١) العلل ومعرفة الرجال لأحمد رواية ابنه عبدالله ١/ ٣٧٠-٣٧١. والتثبيج التخليط، يقال: ثبج الكتاب والكلام تثبيجًا: لم يبينه؛ وقيل: لم يأت به على وجهه. والثبج: اضطراب الكلام وتفننه. والثبج: تعمية الخط وترك بيانه. لسان العرب ٢/ ٢٢٠.

(٢) العلل ومعرفة الرجال لأحمد رواية ابنه عبدالله ١/ ٣٧٠، ولفظ «ثم لا يعود» هو أحد ألفاظ حديث ابن مسعود، كما سبق في تخريجه.

(٣) قرة العينين ص٢٨.

والنهي، فرواه بعضهم بالمعنى، وظن أن سكوته عن ذكر الرفع إخبار بعدم العود إليه، فقال: «ثم لم يعد»[١].

وقال أبو داود: "هذا مختصر من حديث طويل، وليس هو بصحيح على هذا اللفظ"[٢]، يعني لفظ: "فلم يرفع يديه إلا مرة".

وسئل الدارقطني عن حديث علقمة، فذكر رواياته، وقال: "وكذلك رواه ابن إدريس، عن عاصم بن كليب، عن عبدالرحمن بن الأسود، عن علقمة، عن عبدالله. وإسناده صحيح، وفيه لفظة ليست بمحفوظة..."[٣].

وحكم أبو حاتم بتعليل الحديث، وجعل الوهم فيه من الثوري، حيث قال: "هذا خطأ، يقال: وهم فيه الثوري، وروى هذا الحديث عن عاصم جماعة، فقالوا كلهم: إن النبي ﷺ افتتح فرفع يديه، ثم ركع فطبق وجعلها بين ركبتيه، ولم يقل أحد ما رواه الثوري"[٤].

وفسر عدد من النقاد وقوع العلة في حديث ابن مسعود بوهم وكيع، ومن ذلك ما نقل عن الإمام أحمد أنه قال: حدثنا أبو عبدالرحمن الضرير قال: كان وكيع ربما قال: (يعني: ثم لا يعود)، كان وكيع يقول هذا من قبل نفسه، (يعني ثم لا يعود)[٥].

وقال ابن القطان: "وإنما المنكر فيه على وكيع، زيادة: «ثم لا يعود» قالوا: إنه كان يقولها من قِبَل نفسه، وتارة لم يقلها، وتارة أتبعها الحديث، كأنها من كلام ابن مسعود"[٦].

---

(١) رفع اليدين لابن القيم ص٥٦.
(٢) سنن أبي داود ١/١٩٩ح٧٤٨.
(٣) علل الدارقطني ٥/١٧٢.
(٤) علل الحديث لابن أبي حاتم: عبدالرحمن بن محمد بن إدريس بن مهران الرازي ت ٣٢٧، ١٤٠٥، ١/٩٦ رقم ٢٥٨، دار المعرفة، بيروت.
(٥) العلل ومعرفة الرجال لأحمد رواية ابنه عبدالله ١/ ٣٦٩.
(٦) بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، أبو الحسن ابن القطان ت ٦٢٨هـ، ٣/ ٣٦٥-٣٦٦، دار طيبة - الرياض، ط. الأولى.

وهذه عادة من وكيع، فقد حكى الأثرم، عن أحمد أنه ذكر وكيعًا فقال: كان يروي الأحاديث على غير ألفاظها، ويستعمل (يعني) كثيرًا، ويلحقها في الحديث(١).

ويبين ابن حبان -فيما نقله ابن القيم- سبب وقوع الوهم في هذا الحديث، حيث قال: "هذا الحديث له علة توهنه؛ لأن وكيعًا اختصره من حديث طويل، ولفظة (ثم لم يعد) إنما كان وكيع يقولها في آخر الخبر من قِبَلِه، وقَبْلَها (يعني)، فربما أسقطت (يعني)"(٢).

وهكذا رأينا عددًا كبيرًا من النقاد مطبقين على تضعيف الحديث، وقد أطلنا النقل عن النقاد في حكم هذا الحديث، لأنه أصرح الأدلة التي احتج بها الحنفية وأقواها، ولمزيد من التحقيق في هذا الحديث وبالنظر في رواياته المختلفة يتبين لنا أن الثوري وابن إدريس رويا هذا الحديث عن عاصم بن كليب عن عبد الرحمن بن الأسود عن علقمة عن ابن مسعود رضي الله عنه.

ورواية الثوري: رواها وكيع وغير وكيع عن الثوري عن عاصم به، وفيما يلي تحليل هذه الروايات من خلال تخريج حديث ابن مسعود:

فأما رواية وكيع عن الثوري، فقد اختلف على وكيع في لفظ الحديث حيث:

١. رواه عن وكيع هناد عند الترمذي بلفظ: (فلم يرفع يديه إلا في أول مرة).

٢. ورواه عن وكيع أيضًا أحمد في مسنده، وابن أبي شيبة في مصنفه، وأبو خيثمة زهير عند أبي يعلى في مسنده، جميعًا بلفظ: (لم يرفع يديه إلا مرة).

٣. ورواه عن وكيع أيضًا محمود بن غيلان المروزي عند النسائي في

(١) الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف ٣/ ١٤٩

(٢) حاشية ابن القيم على سنن أبي داود ٢/٣١٨.

المجتبى، ومحمد بن إسماعيل الأحمسي عند البيهقي في السنن الكبرى، كلاهما بلفظ: (فلم يرفع يديه إلا مرة واحدة).

٤. ورواه عن وكيع نعيم بن حماد ويحيى بن يحيى عند الطحاوي في شرح معاني الآثار بلفظ: (كان يرفع يديه في أول تكبيرة، ثم لا يعود)[١].

٥. ورواه الحماني عن وكيع بلفظ: «ثم لم يعد»، كما ذكر الدارقطني في العلل[٢].

٦. وذكر الدارقطني في العلل: أن ابن نمير رواه عن وكيع، فلم يذكر فيه عدم العود إلى الرفع[٣].

٧. وقال أحمد في العلل: حدثناه وكيع مرة أخرى بإسناده سواء، فقال: قال عبدالله: أصلي بكم صلاة رسول الله ﷺ؟ فرفع يديه في أول[٤].

كما رواه عن الثوري غير وكيع:

١. فرواه الأشجعي عن الثوري بلفظ: فرفع يديه في أول شيء، ولم يذكر عدم العود إلى الرفع، يقول عبدالله ابن الإمام أحمد: قال أبي وقال الأشجعي فرفع يديه في أول شيء[٥].

٢. ورواه معاوية بن هشام، وخالد بن عمرو، وأبو حذيفة النهدي، عن سفيان، بلفظ (فرفع يديه في أول مرة)، وقال بعضهم: (مرة واحدة)[٦].

٣. ورواه أبو حذيفة عن الثوري بلفظ: «ثم لم يعد»، كما ذكر الدارقطني في العلل[٧].

---

(١) راجع الروايات والألفاظ السابقة لحديث وكيع في تخريج حديث ابن مسعود.
(٢) علل الدارقطني ٥/١٧١-١٧٣.
(٣) علل الدارقطني ٥/١٧٣رقم ٨٠٤.
(٤) العلل ومعرفة الرجال لأحمد رواية ابنه عبدالله ١/ ٣٦٩.
(٥) العلل ومعرفة الرجال لأحمد رواية ابنه عبدالله ١/ ٣٦٩.
(٦) سنن أبي داود أبواب تفريع استفتاح الصلاة، باب من لم يذكر الرفع عند الركوع ١/ ٢٠٠ ح٧٥١ .
(٧) علل الدارقطني ٥/١٧٢.

٤. ورواه ابن المبارك عن الثوري بلفظ: (فقام فرفع يديه أول مرة، ثم لم يعد)[١].

٥. ورواه كادح بن رحمة عن الثوري بلفظ: (ورفع يديه مرة واحدة)[٢].

ومن ثم نرى أن لفظة (ثم لم يعد) لم يزدها عن الثوري إلا ابن المبارك، وأما الأشجعي -وهو من أثبت الناس في الثوري- وغيره فلم يزدها، وزاد كادح بن رحمة وغيره عن الثوري كلمة في معناها، وهي (ورفع يديه مرة واحدة)، وأما وكيع فكان يزيدها أحيانًا، ويتركها أحيانًا، وبيَّن الإمام أحمد أنه كان يقولها من قبل نفسه، وأما رواية ابن إدريس المتابع للثوري، فقد جاءت دون ذكر عدم العود إلى الرفع لا لفظًا ولا معنى، بل جاء حديثه في موضوع التطبيق، وابن إدريس، صاحب كتاب، ولم يختلف عليه في لفظ الحديث، بخلاف الثوري، وجاءت متابعات لابن إدريس وليس فيها عدم العود إلى الرفع، ولكل ذلك فإن رواية الحديث دون هذه الزيادة أقوى، ومن ثم تضافرت أقوال النقاد على تعليل لفظ: (ثم لم يعد)، كما سبق في أحكامهم. ومن ثم يترجح أن المحفوظ في هذا الحديث هو رواية ابن إدريس عن عاصم بن كليب، وهي ما ذكر فيه التطبيق، وأما الآخر بزيادة (ثم لم يعد)، فضعيف لا تقوم به الحجة؛ حيث إن سفيان الثوري تفرد عن عاصم بهذه الزيادة، واختصر هذا الحديث المحفوظ عن عاصم، ورواه باللفظ الذي فهمه، ومن ثم يترجح عدم صحة الاستدلال بالحديث برغم تحسين الترمذي[٣] وتصحيح الألباني[٤].

---

(١) سنن النسائي كتاب الافتتاح، باب ترك ذلك ٢/ ١٨٢ ح١٠٢٦.

(٢) تاريخ بغداد ١٣/ ٢١٨.

(٣) لا يمكننا الجزم بأن الترمذي حكم بصلاحية الحديث للاحتجاج برغم تحسينه له؛ والذي يبعث على الشك في القطع بذلك نقل الترمذي تضعيف ابن المبارك لهذا الحديث عقب تخريجه له في سننه دون رد على هذا التضعيف، مما يدفع للبحث عن قصد الترمذي من التحسين، ولعله يقصد بذلك تحسين المتن بدليل قوله: "حديث ابن مسعود حديث حسن، وبه يقول غير واحد من أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ والتابعين، وهو قول سفيان الثوري، وأهل الكوفة". سنن الترمذي ٢/ ٤١-٤٣، فكأن الترمذي يحسنه لأنه قول غير واحد من أهل العلم من الصحابة والتابعين.

(٤) صححه الألباني حيث قال: "إسناده صحيح على شرط مسلم"، ورد الشيخ الألباني على تضعيف الحديث قائلاً: "أفصح أبو حاتم عن علة الحديث عنده؛ وهو ما يشير إليه كلام البخاري؛ =

وقد حاول الحنفية الدفاع عن دليلهم الأقوى، فردوا القول بزيادة كلمة «ثم لا يعود»، ولم يعتبروها مدرجة في الحديث، وفي ذلك يقول الزيلعي: "فالبخاري وأبو حاتم جعلا الوهم فيه من سفيان، وابن القطان وغيره يجعلون الوهم فيه من وكيع، وهذا اختلاف يؤدي إلى طرح القولين، والرجوع إلى صحة الحديث؛ لوروده عن الثقات"(١).

وإذا كان الزيلعي قد طرح القولين في دفاعه، فإن الكمال بن الهمام قد دافع عن الحديث أيضًا لكنه أعمل القولين، ورأى أن غاية الأمر أن الأصل رواه مرة بتمامه، ومرة بعضه بحسب تعلق الغرض، وزيادة العدل الضابط مقبولة(٢).

لكن دفاع ابن الهمام مردود بأنه وإن كان الظاهر أن الوهم فيها من

= وهو تفرد سفيان الثوري به! والجواب: أن سفيان ثقة حافظ فقيه عابد إمام حجة؛ كما في «التقريب»؛ فتفرده حجة، وتوهيمه -لمجرد أنه روى ما لم يرو غيره- جرأة في غير محلها! لاسيما وأن الظاهر أن حديثه هذا حديث مستقل عن حديث عبدالله بن إدريس؛ وإن شاركه في إسناده" ا.هـ. صحيح أبي داود ٣٣٨/٣- ٣٣٩، مؤسسة غراس، الكويت، ط. الأولى، ١٤٢٣هـ.

ولنا في كلام الشيخ الألباني -الذي خالف فيه النقاد المتقدمين- نظرتان: الأولى: قوله "الظاهر أن حديثه هذا حديث مستقل عن حديث عبدالله بن إدريس وإن شاركه في إسناده". لا نسلم به؛ لأن الاشتراك بينهما ليس فقط في السند وإنما في موضوع ومضمون المتن، فالحديثان يتكلمان عن قضية واحدة هي الرفع وأحدهما مطول والآخر مختصر، ولذا فالظاهر أنهما حديث واحد وهو ما فهمه أحمد والبخاري وأبو حاتم والدارقطني وغيرهم، غير أن حديث الثوري فيما يبدو مختصر من حديث ابن إدريس، وهذا المعنى هو ما صرح به أبو داود. أما النظرة الثانية: فهي أن الشيخ الألباني جعل علة الحديث عند من ضعفه مجرد تفرد سفيان ورد على هذا التعليل بقوله: "فتفرده حجة، وتوهيمه- لمجرد أنه روى ما لم يرو غيره- جرأة في غير محلها"، والذي يظهر لنا أن الأمر أعمق من مجرد التفرد، فسفيان الثوري حجة لكنه خالف الثقات بما تفرد به، كما اتضح في حديث ابن إدريس ومتابعاته، أضف لذلك أن الثوري اختلف عليه في لفظ الحديث كما رأينا، فقد رواه عنه وكيع فكان يزيد اللفظة محل الخلاف أحيانًا، ويتركها أحيانًا، حيث تركت هذه الزيادة -وما في معناها- في رواية أحمد وابن نمير عن وكيع عن الثوري، كما أن الأشجعي -وهو من أثبت الناس في الثوري- وغيره روى الحديث عن الثوري فلم يزدها أيضًا، ومن ثم يبدو الاختلاف والاضطراب في الحديث، ولذلك رأينا من يحكم بوقوع الوهم في هذا الحديث، وإن اختلفوا فمنهم من جعل الوهم من وكيع كأحمد وابن القطان وابن حبان، ومنهم من جعله من الثوري نفسه كأبي حاتم، فضلًا عن مخالفة لفظ عدم العود إلى الرفع لحديث ابن عمر، الذي استدل به الجمهور وصحت روايته واشتهرت حتى بلغت حد التواتر، وهذا كله حدا بنا إلى موافقة النقاد المتقدمين في تعليل هذه الزيادة في حديث الثوري ومخالفة من صححه أو حسنه.

(١) نصب الراية ٣٩٦/١.

(٢) فتح القدير ٣١٠/١.

سفيان لا من وكيع -إذ لم ينفرد بهذه الزيادة وكيع عن الثوري بل تابعه عليها عن الثوري آخرون كابن المبارك- إلا أن الاختلاف في مصدر الوهم هل هو وكيع أم الثوري لا يؤدي إلى طرح التعليل؛ لأن العلة موجودة برغم عدم تيقننا من مصدرها، كما أن دفاع الزيلعي منازع أيضًا بأن زيادة الثقة ليست مقبولة بإطلاق(١)، فههنا انفرد الثقة وخالف من هم أوثق منه، ولذا اعتبر النقاد ذلك وهما وعلة يضعف الحديث بها.

كما دافع الحنفية عن دليلهم وأيدوا صحة هذه الزيادة بروايتها من طريق آخر، وهو طريق أبي حنيفة حيث اجتمع مع الأوزاعي بمكة في دار الحناطين(٢)، كما حكى ابن عيينة، فقال الأوزاعي: ما بالكم لا ترفعون أيديكم عند الركوع وعند الرفع منه؟ فقال أبو حنيفة: لأجل أنه لم يصح عن رسول الله ﷺ فيه شيء، قال: كيف لا يصح، وقد حدثني الزهري عن سالم عن أبيه عبدالله بن عمر بن الخطاب أن رسول الله ﷺ كان يرفع يديه حذاء منكبيه إذا افتتح الصلاة، وعند الركوع، وعند الرفع منه، فقال أبو حنيفة: وحدثنا حماد عن إبراهيم النخعي عن علقمة والأسود عن ابن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ كان لا يرفع يديه إلا عند افتتاح الصلاة، ولا يعود لشيء من ذلك، فقال الأوزاعي: أحدثك عن الزهري عن سالم عن عبدالله، وتقول حدثني حماد عن إبراهيم؟ فقال أبو حنيفة: كان حماد أفقه من الزهري، وكان إبراهيم أفقه من سالم، وعلقمة ليس بدون ابن عمر في الفقه، وإن كان لابن عمر صحبة وله فضل صحبة فالأسود له فضل، وعبدالله بن مسعود هو عبدالله. وسكت الأوزاعي(٣) يقول الكمال بن الهمام

(١) راجع في حكم زيادات الثقات: مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح ص ٢٥١، دار المعارف.

(٢) دار الحناطين أي مكان البياعين للحنطة، ويقال له: سوق الحبابين، ولا يبعد أن يراد به دار العطارين، على أن المراد بهم البياعون للحنوط -بفتح وضم- وهو طيب بخلط للميت. شرح مسند أبي حنيفة للهروي (١/ ٣٥)

(٣) مسند أبي حنيفة لعبدالله بن محمد بن يعقوب، مخطوط منشور في برنامج جوامع الكلم ص١٣٢ح٣٥٨، مسند أبي حنيفة رواية الحصكفي، ص ٤٣، ط. الآداب - مصر، شرح مسند أبي حنيفة للهروي القاري ت ١٠١٤هـ، ١/ ٣٥-٣٧، وقد وردت المحاورة بروايات بينها اختلاف يسير جدًا، وما سقناه هو لفظ شرح مسند أبي حنيفة للهروي.

بعد حكايته المناظرة: "فرجح بفقه الرواة، كما رجح الأوزاعي بعلو الإسناد، وهو المذهب المنصور عندنا"[1].

ويمكن أن ننازع في دفاع الحنفية واستدلالهم بتلك المحاورة بعدم صحتها، فلم يذكرها أحد من تلاميذ أبي حنيفة وأصحابه، ولا أحد من متقدمي الحنفية، ولو كان لها أصل لذكرها محمد في موطئه أو في غيره من تصانيفه[2].

وهذه المحاورة واهية السند؛ حيث أوردها عبدالله بن محمد بن يعقوب الحارثي البخاري في مسنده -الذي اختصره الحصكفي- فقال: حدثنا محمد ابن زياد الرازي أخبرنا سليمان بن الشاذكوني، قال سمعت سفيان به[3].

وسلسلة الإسناد كلها مطعون فيها؛ فمحمد بن إبراهيم بن زياد الرازي قال عنه أبو أحمد الحاكم: حدَّثَ عَنْ شيوخ لم يُدركهم، وقال الدارقطني: متروك، دجال يضع الحديث[4]، وقال أبو بكر البرقاني: بئس الرجل[5].

وأما الشاذكوني فهو سليمان بن داود بن بشر بن زياد، وقد وصفه بالكذب ووضع الحديث أبو علي صالح بن محمد[6]، ويحيى بن معين[7]، وأحمد بن حنبل[8]، وقال البخاري: هو عندي أضعف من كل ضعيف[9]، وقال الرازي: ليس بشيء، متروك الحديث[10].

بل إن الذي جمع مسند أبي حنيفة نفسه ضعيف، بل متهم بوضع

(١) فتح القدير ١/ ٣١١.
(٢) مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ٣/ ٣٥.
(٣) مسند أبي حنيفة لعبدالله بن محمد بن يعقوب، مخطوط منشور في برنامج جوامع الكلم ص١٣٢ح٣٥٨.
(٤) تاريخ بغداد ٢/ ٢٩٧، تاريخ الإسلام ٧/ ٢٦٩، لسان الميزان ٦/ ٤٧٤.
(٥) تاريخ بغداد ٢/ ٢٩٧.
(٦) تاريخ بغداد ١٠/ ٥٥.
(٧) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم ٤/ ١١٥، تاريخ بغداد ١٠/ ٥٥، الجوهر النقي ٢/ ٨٢.
(٨) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم ٤/ ١١٥.
(٩) تاريخ بغداد ١٠/ ٥٥، الجوهر النقي ٢/ ٨٢.
(١٠) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم ٤/ ١١٥.

الحديث، وهو عَبْدالله بْن مُحَمَّد بْن يعقوب بْن الحارث بْن الخليل، الحارثيُّ الكَلاباَذيّ البُخَارِيّ الفقيه، ويعُرف بعبدالله الأستاذ ت٣٤٠ هـ، وبرغم أنه كَانَ كبير الشّأن، إمامًا في الفقه إلا أنه قد وردت أقوال النقاد بضعفه، فقد ضعفه أبو زرعة أحمد بن الحسين الرّازيّ والخليلي والخطيب، وقال الحاكم: هُوَ صاحب عجائب عَنِ الثقات[(١)]، وقال الخطيب: صاحب عجائب ومناكير وغرائب[(٢)]، واتهمه بالوضع أبو سعيد الرواس وأحمد السليماني[(٣)].

ومن ثم نرى أن المحاورة مسلسلة بالضعفاء، واهية السند، وأما متنها فمردود عقلًا من وجوه كثيرة أبرزها:

- قال أبو حنيفة في أول المحاورة "لأجل أنه لم يصح عن رسول الله ﷺ فيه شيء"، وكان مقتضى الحال أن يذكر حديث ابن مسعود؛ فإن الدليل على ترك الرفع في غير الافتتاح عند أهل الكوفة إنما هو حديث ابن مسعود، وليس عدم ورود حديث صحيح في الرفع.
- عارض أبو حنيفة حديث ابن عمر بحديث ابن مسعود، فكأنه سلم صحة حديث الرفع بعد أن أنكر صحته أولًا، وهذا تناقض صريح.
- إذا كان المراد بالفقه في المحاورة الفهم والذكاء وقوة الاستنباط فلا شك أن الزهري أفقه من حماد، وسالمًا أفقه من إبراهيم، وابن عمر فضلًا عن كونه صحابيًّا فهو أفقه من علقمة والأسود، وعلى هذا فالترجيح يكون لحديث ابن عمر لعلو سنده، ولصحته، ولكون رواته أفقه، ولكونه مثبتًا، لا لحديث ابن مسعود لعدم وجود هذه الأمور فيه[(٤)].

ب. عن يزيد بن أبي زياد، عن عبدالرحمن بن أبي ليلى، عن البراء، أن

---

(١) تاريخ بغداد ١١/ ٣٤٩، تاريخ الإسلام ٧/ ٧٣٧-٧٣٨، لسان الميزان ٤/ ٥٨٠.
(٢) تاريخ بغداد ١١/ ٣٤٩
(٣) لسان الميزان ٤/ ٥٨٠.
(٤) انظر في هذه الوجوه: مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ٣/ ٣٥-٣٧.

رسول الله ﷺ: "كان إذا افتتح الصلاة رفع يديه إلى قريب من أذنيه، ثم لا يعود"[(١)].

وأجيب عن الاستدلال بهذا الحديث بعدم صلاحيته للاحتجاج؛ فقد سئل عنه أحمد بن حنبل، فقال: لا يصح، وكذا ضعفه سفيان بن عيينة والشافعي والحميدي ويحيى بن معين والدارمي والبخاري، ومحمد بن وضاح وابن القيم وغيرهم[(٢)].

فهذا الحديث فيه علل تضعفه، أولها: أن من رواته يزيد بن أبي زياد الهاشمي وهو ضعيف؛ لقبوله التلقين واختلاطه، وقد لقن في هذا الحديث زيادة «ثم لا يعود»، أو «ثم لم يعد إلى شيء من ذلك»، وهي زيادة مدرجة، وقد صرح ابن عيينة -فيما نقله الشافعي والبخاري وأبو حاتم وغيرهم- والدارقطني وغيرهما بتلقينه هذه الزيادة[(٣)].

العلة الثانية: انفرد يزيد بن أبي زياد عن عبدالرحمن بن أبي ليلى بهذه الزيادة، إذ رواه عنه الثقات الحفاظ منهم شعبة والثوري وابن عيينة

(١) أخرجه بلفظه أبو داود في سننه كتاب الصلاة باب من لم يذكر الرفع عند الركوع ١/٢٠٠ ح٧٤٩، وأخرجه الدارقطني في سننه كتاب الصلاة باب ذكر التكبير ورفع اليدين عند الافتتاح والركوع والرفع منه ١/٢٩٣ح٢١ بلفظ: "عن البراء أنه رأى رسول الله ﷺ حين افتتح الصلاة رفع يديه حتى حاذى بهما أذنيه، ثم لم يعد إلى شيء من ذلك حتى فرغ من صلاته"، كما أخرجه الحميدي في مسنده ٢/٣١٦ح٧٢٤، والبيهقي في سننه ٢/٧٦ح٢٣٥٨، كلاهما بلفظ "رأيت رسول الله ﷺ إذا افتتح الصلاة رفع يديه". ونقل الحميدي والبيهقي قول سفيان: "ثم قدمت الكوفة فلقيت يزيد فسمعته يحدث بهذا وزاد فيه ثم لا يعود. فظننت أنهم لقنوه وكان بمكة يومئذ أحفظ منه يوم رأيته بالكوفة".

(٢) مسند الحميدي ٢/٣١٦ح٧٢٤، قرة العينين ص٢٩، المجموع ٣/٣٥٩، معرفة علوم الحديث: للحاكم النيسابوري ت ٤٠٥هـ، ص٨١، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الثانية ١٣٩٧هـ، ١٩٧٧م، سنن البيهقي الكبرى ٢/ ٧٦، التمهيد لابن عبدالبر ٩/ ٢٢١، التحقيق في أحاديث الخلاف ١/٣٣٥، حاشية ابن القيم ٢/٣١٩، التلخيص الحبير ١/٥٤٥، نيل الأوطار ٢/١٩٣، تحفة الأحوذي ٢/٩٢.

(٣) اختلاف الحديث ص١٧٨، مسند الحميدي ٢/٣١٦ح٧٢٤، قرة العينين ص٢٩، معرفة علوم الحديث للحاكم ص٨١، التحقيق في أحاديث الخلاف ١/٣٣٥-٣٣٦، السنن الكبري للبيهقي ٢/٧٦ح٢٣٥٨، سنن الدارقطني ١/٢٩٤ح٢٣، تقريب التهذيب ص ٦٠١، وقد أخرج الدارقطني من طريق علي بن عاصم عن محمد بن أبي ليلى عن يزيد فذكره، قال علي بن عاصم: قلت ليزيد: أخبرني ابن أبي ليلى أنك قلت: ثم لم يعد، قال: لا أحفظ هذا، فعاودته فقال: ما أحفظه. سنن الدارقطني ١/٢٩٤ح٢٤، المجروحين ٣/١٠٠ ترجمة ١١٧٧.

وهشيم وخالد بن عبدالله الواسطي، ولم يذكر واحد منهم عنه زيادة (ثم لا يعود)، وإنما جاء بها من سمع منه بآخره[١]، يقول ابن حجر: "واتفق الحفاظ على أن قوله (ثم لم يعد) مدرج في الخبر من قول يزيد بن أبي زياد، ورواه عنه بدونها شعبة والثوري وخالد الطحان وزهير وغيرهم من الحفاظ"[٢].

ومن ثم نرى ضعف هذا الحديث، وعدم قوته على معارضة الأحاديث الثابتة الصحاح في الرفع، ولوصح حديث البراء لكان يمكن الجواب عنه بما أجيب به عن حديث ابن مسعود رضي الله عنه، من أن الرفع حكمه الندب لا الوجوب.

ج. عن جابر بن سمرة رضي الله عنه قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن رافعو أيدينا في الصلاة، فقال: "ما بالهم رافعين أيديهم في الصلاة كأنها أذناب الخيل الشمس؟ اسكنوا في الصلاة"[٣].

ووجه الاستدلال بالحديث: أنه أمر بالسكون في الصلاة، ورفع الأيدي مما ينافي السكون[٤].

ولكن الاستدلال بهذا الحديث لا يسلم من المنازعة الشديدة في دلالته؛

---

(١) قرة العينين ص٣٠، سنن البيهقي الكبرى ٧٦/٢، التمهيد لابن عبدالبر ٢١٩/٩.

(٢) التلخيص الحبير ٥٤٤/١-٥٤٥، وانظر: التمهيد لابن عبدالبر ٢١٩/٩-٢٢٠، نيل الأوطار ١٩٣/٢، تحفة الأحوذي ٩٢/٢.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الصلاة باب الأمر بالسكون في الصلاة والنهي عن الإشارة باليد ورفعها عند السلام ٣٢٢/١ح٤٣٠، وأبو داود في سننه كتاب الصلاة باب في السلام ١/ ٢٦٢ح١٠٠٠، والنسائي في المجتبى كتاب السهو باب السلام بالأيدي في الصلاة ٤/٣ح١١٨٤، وابن حبان في صحيحه ١٩٧/٥ح١٨٧٨، وأحمد في مسنده ٥/ ١٠٧ ح٢١٠٦٥، والطيالسي في مسنده، ص١٠٦ح٧٨٦، دار المعرفة، بيروت. وأبو يعلى في مسنده ١٣/ ٤٦٥ح٧٤٨٠، وغيرهم، واللفظ للنسائي، ونلاحظ هنا أن الأئمة المخرجين رووا الحديث في باب السلام والتشهد وليس في باب الرفع مما يدل على أنهم فهموا الحديث خاصًّا بهذا الموضع، وليس في باب الرفع. بل إن الحنفية أنفسهم صنعوا ذلك فقد أورده محمد بن الحسن في الحجة في باب التشهد والسلام والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم. الحجة ١٤٣/١، وكذلك فعل الطحاوي حيث لم يدخله في مسألة رفع اليدين، وإنما أورده في باب السلام في الصلاة كيف هو. شرح معاني الآثار ١/ ٢٦٨، ولذا فما كنت أرغب في إيراد هذا الاستدلال لولا ما رأيت من إلحاح كثير من الحنفية في الاستدلال به.

(٤) البناية شرح الهداية ٢/ ٢٥٧، بدر الدين العينى ت ٨٥٥هـ، دار الكتب العلمية - بيروت، ط.الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.

لأن رفع الأيدي المنهي عنه في الحديث كان في التشهد لا في القيام، فقد كان يسلم بعضهم على بعض، فنهى النبي ﷺ عن رفع الأيدي في التشهد، وقيل: إنه رأى أقوامًا يعبثون بأيديهم ويرفعونها في غير مواضع الرفع، فنهاهم عن ذلك، وأمرهم بالسكون في الصلاة، كما أن السكون في الصلاة لا ينافي رفع اليدين عند الركوع وعند الاعتدال منه، لأن السكون المأمور به يكون من الحركات التي لم تشرع في الصلاة، ورفع اليدين من الحركات المشروعة باتفاق عند الافتتاح[(١)].

كما أن الرّفْع فعل تعظيمي، ولذلك ابتدأ به في الصَّلاة، وصحيح أنه فعل يُنبئ على التّرْك، لكن تَجْديد التنبه لترك ما سوى الله عند كل فعل أصل من الصَّلاة مطلوب[(٢)].

ومن ثم، فالمنهي عنه في الحديث ليس مطلق الرفع، وإنما كثرة تحريك الأيدي واضطرابها وعدم استقرارها، ويفهم ذلك من تشبيهه بأذناب الخيل الشمس، وهي التي لا تكاد تستقرّ، كما فسَّره ابنُ فارس في "مجمله"[(٣)].

وما أعمق فهم ابن تيمية حيث قال: "هذا الرفع فيه سكون، فقوله «اسكنوا في الصلاة» لا ينافي هذا الرفع، كرفع الاستفتاح وكسائر أفعال الصلاة، بل قوله: «اسكنوا» يقتضي السكون في كل بعض من أبعاض الصلاة، وذلك يقتضي وجوب السكون في الركوع والسجود والاعتدالين...

(١) قرة العينين ص٣١، التمهيد لابن عبدالبر ٩/٢٢١-٢٢٢، بدائع الصنائع ١/٢٠٧، المجموع ٣/٣٦٠، تحفة الأحوذي ٢/٩٩، وهناك رواية لهذا الحديث عند مسلم تؤكد أن رفع الأيدي المقصود في الحديث كان في التشهد، وهذه الرواية هي ما رواه مسلم بسنده إلى جابر بن سمرة، قال: كنا إذا صلينا مع رسول الله ﷺ قلنا: السلام عليكم ورحمة الله. السلام عليكم ورحمة الله، وأشار بيده إلى الجانبين، فقال رسول الله ﷺ: "عَلَامَ تُومِئُونَ بِأَيْدِيكُمْ، كَأَنَّهَا أَذْنَابُ خَيْلٍ شُمْسٍ؟ إِنَّمَا يَكْفِي أَحَدَكُمْ أَنْ يَضَعَ يَدَهُ عَلَى فَخِذِهِ، ثُمَّ يُسَلِّمُ عَلَى أَخِيهِ مَنْ عَلَى يَمِينِهِ، وَشِمَالِهِ" صحيح مسلم ١/٣٢٢ح٤٣٠.

(٢) حجة الله البالغة ٢/ ١٧.

(٣) الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، لابن الملقن ت٨٠٤هـ، ٣/٦٩، دار العاصمة، السعودية، ط. الأولى، ١٤١٧هـ، وراجع: مجمل اللغة، لابن فارس ت٣٩٥هـ، ص٥١١، مادة: شمس، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط. الثانية ١٤٠٦هـ.

ولهذا يسكن فيها في الانتقالات التي منتهاها إلى الحركة؛ فإن السكون فيها يكون بحركة معتدلة لا سريعة، كما أمر النبي ﷺ في المشي إليها"[١].

والحق أن حمل الحديث على رفع اليدين عند الركوع والرفع منه كما فسره الحنفية حمل بعيد، وإلا لكان رفع الأيدي في تكبيرة الإحرام وتكبيرات صلاة العيد منهيًّا عنها؛ لأنه لم يستثن رفعًا دون رفع[٢].

الدليل الثاني للحنفية: المعقول:

١. لا يسن رفع اليدين عند تكبيرة الركوع قياسًا على السجود؛ لأن المقصود من رفع اليد مَنْ خلفه من المأمومين، وهذا إنما يحتاج إليه للإعلام بالرفع في التكبيرات، التي يؤتى بها في حالة الاستواء كالتكبيرات الزوائد في العيدين وتكبير القنوت، ولا حاجة إليه فيما يؤتى به في حالة الانتقال؛ لأنه يراه ينزل للركوع[٣].

ويمكن الرد على هذا الاستدلال بأنه في مقابل النص الثابت الصحيح فلا يحتج به، على أننا لا نسلم بأن المقصود من رفع اليدين محصور فيمن وراء الإمام بل الحِكَم في الرفع كثيرة، ومراعاة المأمومين واحدة منها فقط، وهي غير متوفرة في صلاة المنفرد، ومن حكم الرفع: أنه تعظيم لله يُنَبه النَّفس إلى طرح أمور الدنيا والإقبال بكليته على الصلاة ومناجاة ربه سبحانه وتعالى، كما تضمن ذلك قوله (الله أكبر)، فيطابق فعله قوله[٤]، وقيل: إنه ابتهال لله تعالى واستسلام له، وخضوع للوقوف بين يديه، واتباع لسنة رسوله ﷺ[٥]، وقيل غير ذلك[٦].

(١) مجموع الفتاوى ٢٢/ ٥٦٢-٥٦٣.

(٢) قرة العينين ص٣١، البحر الرائق ١/ ٣٤١، تحفة الأحوذي ٢/ ١٠٠، ولهذا قال ابن المبارك: كنت أصلي إلى جنب النعمان بن ثابت فرفعت يدي، فقال: ما خشيت أن تطير؟ فقلت: إن لم أطر في الأولى لم أطر في الثانية. قرة العينين ص ٣٨، مجموع الفتاوى ٢٢/ ٥٦٢.

(٣) البحر الرائق ٢/ ١٣٧، المبسوط للسرخسي ١/ ١٤-١٥، بدائع الصنائع ١/ ٢٠٧-٢٠٨.

(٤) شرح النووي على مسلم ٤/ ٩٦، حجة الله البالغة ٢/ ١٦.

(٥) التمهيد لابن عبدالبر ٩/ ٢١٢، شرح النووي على مسلم ٤/ ٩٦.

(٦) فتح الباري لابن حجر ٢/ ٢١٨.

٢. ترك الرفع عند تعارض الأخبار أولى؛ لأنه لو ثبت الرفع لا تربو درجته على السنة، ولو لم يثبت كان بدعة، وترك البدعة أولى من إتيان السنة، ولأن ترك الرفع مع ثبوته لا يوجب فساد الصلاة، وأما الإتيان به مع عدم الثبوت يوجب فساد الصلاة؛ لأنه اشتغال بعمل ليس من أعمال الصلاة باليدين جميعًا(١).

ويمكن الرد على ذلك بأن هذا الكلام مبني على قوة أحاديث عدم الرفع، ومعارضتها لأحاديث الرفع، وهو غير مسلم؛ لأن أحاديث عدم الرفع مردودة كما رأينا ثبوتًا، أو دلالة، ومن ثم فأحاديث الرفع صحيحة سالمة من المعارضة والرد.

ومن ثم فلا حجة للحنفية في قاعدة (الخروج من الخلاف مستحب)؛ لأن الخلاف الذي يستحب الخروج منه له شروط، منها: ما نص عليه السيوطي، قائلًا: "ألا يخالف سنة ثابتة؛ ومن ثم سُن رفع اليدين في الصلاة، ولم يبال برأي من قال بإبطاله الصلاة من الحنفية؛ لأنه ثابت عن النبي ﷺ من رواية نحو خمسين صحابيًّا"(٢).

ولذلك اشتد نكير البخاري على هذا الاستدلال، قائلًا: "من زعم أن رفع الأيدي بدعة فقد طعن في أصحاب النبي ﷺ والسلف، ومن بعدهم، وأهل الحجاز، وأهل المدينة، وأهل مكة، وعدة من أهل العراق، وأهل الشام، وأهل اليمن، وعلماء أهل خراسان..."(٣).

(١) بدائع الصنائع ٢٠٨/١.
(٢) الأشباه والنظائر ص١٣٧.
(٣) قرة العينين برفع اليدين في الصلاة ص ٥٤.

المبحث الثالث
التأصيل والترجيح

المتفحص لاختلاف الفقهاء وأدلتهم في مسألة رفع اليدين عند الركوع وعند الرفع منه يلاحظ عدة تطبيقات حديثية وأصولية، أبرزها:

الأول: ذهب جمهور الحنفية وبعض المالكية إلى أن عمل الراوي أو فتواه بخلاف روايته إذا كان بعد الرواية أو البلوغ إليه فإنه يسقط الاحتجاج بها، وتكون العبرة حينئذ بما رآه لا بما رواه؛ لأن الراوي إذا عمل عملًا بخلاف ما روى دل على وهن المروي عنده[(١)].

وقد بنى الحنفية على قاعدتهم تلك رد حديث ابن عمر رضي الله عنهما في الرفع. وفي ذلك يقول الطحاوي: "فهذا ابن عمر قد رأى النبي صلى الله عليه وسلم يرفع، ثم قد ترك هو الرفع بعد النبي صلى الله عليه وسلم، فلا يكون ذلك إلا وقد ثبت عنده نسخ ما قد رأى النبي صلى الله عليه وسلم فعله، وقامت الحجة عليه بذلك"[(٢)].

(١) أصول السرخسي ٦/٢، كشف الأسرار شرح المصنف على المنار، لحافظ الدين النسفي ت ٧١٠هـ، ٢/٧٥-٧٩، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ١٤٠٦هـ، كشف الأسرار على البزدوي ٣/٦٣، الوصول إلى الأصول ٢/١٩٥، شرح علل الترمذي، لابن رجب الحنبلي ت ٧٩٥هـ، ١/ ١٥٨-١٦٠، عالم الكتب، بيروت، ط. الثانية، ١٤٠٥هـ، المغني في أصول الفقه: للخبازي ت ٦٩١هـ، ص٢١٥-٢١٦، جامعة أم القرى، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ط. الأولى، ١٤٠٣هـ، شرح ابن ملك والعيني ص٢٢٣-٢٢٤، فواتح الرحموت ٢/ ١٦٣، ونسب الباجي والشوكاني هذا المذهب إلى بعض المالكية. راجع: كتاب الإنارة شرح كتاب الإشارة في معرفة الوصول والوجازة في معنى الدليل للباجي ص ٢٤٦، إرشاد الفحول للشوكاني ١/ ١٥٣، وراجع بحثنا: أثر عمل الراوي أو فتواه بخلاف ما روى في الأحكام الفقهية دراسة حديثية فقهية. المنشور في العدد الرابع عشر من مجلة مجمع.

(٢) شرح معاني الآثار ١/٢٢٥، وراجع أيضًا: شرح ابن ملك ص٢٢٤، بدائع الصنائع ١/٢٠٨، التوضيح في حل غوامض التنقيح شرح تنقيح الفصول: لصدر الشريعة البخاري الحنفي ت ٧٤٧هـ (مطبوع مع شرح التلويح على التوضيح) دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى ١٤١٦هـ، ٢/٢٨، قواعد في علوم الحديث: لظفر أحمد العثماني التهانوي ت ١٣٩٤هـ، ص٢٠٢، دار السلام، ط. السادسة، ١٤١٧هـ.

ويقول الخبازي: "ومخالفته -أي مخالفة الراوي لروايته- قولًا أو عملًا قبل الرواية، أو لم يعرف التاريخ لا تسقطه، وبعدها تسقطه، كحديث ابن عمر في رفع اليدين عند الركوع سقط برواية مجاهد..."(١).

ويقول ابن رشد الجد: "والأظهر ترك الرفع في ذلك؛ لأن علي بن أبي طالب وعبدالله بن عمر كانا لا يرفعان أيديهما في ذلك، وهما رويا الرفع عن النبي ﷺ في ذلك، فلم يكونا ليتركا بعد النبي ﷺ ما رويا عنه إلا وقد قامت عندهما الحجة بتركه"(٢).

ولكن جمهور العلماء من المحدثين والأصوليين، والشافعية وابن حزم وأكثر المالكية، وأصح الروايتين عند الإمام أحمد، وغيرهم، قرروا أن عمل الراوي بخلاف روايته لا يسقط الاحتجاج بها(٣).

وحجة الجمهور أن العبرة بما رواه الراوي لا بما رآه؛ إذ قد ينسى الراوي الحديث، وقد يحمله على غير وجه الصِّحَّة، وقد يظنّ الحديث منسوخًا وهو ليس كذلك، ويحتمل أن يصير إلى دليل أقوى في ظنِّه، وهو ليس كذلك عند التحقيق، ولذا فلا يترك الحديث

(١) المغني للخبازي ص٢١٥-٢١٦.

(٢) البيان والتحصيل لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد الجد القرطبي ت٥٢٠هـ، ١/ ٣٧٦، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط.الثانية.

(٣) المحدث الفاصل بين الراوي والواعي: للرامهرمزي ت٣٦٠هـ، ص٣٢٢-٣٢٣، دار الفكر، بيروت، ط. الثالثة ١٤٠٤، الوصول إلى الأصول ١٩٥/٢، المعالم في علم أصول الفقه: للرازي ت ٦٠٦هـ، ص١٥٠، دار عالم المعرفة، القاهرة، ١٤١٤هـ، مناهج العقول: للبدخشي ٢٥٥/٢، اختصار علوم الحديث: لابن كثير ت ٧٧٤هـ، ص٨١، دار التراث، القاهرة، ط. الثالثة ١٣٩٩هـ، تدريب الراوي: للسيوطي ت ٩١١هـ، ص٢٠٨، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ، فتح المغيث ٣٤١/١، الإحكام للآمدي ١١٦/٢، شرح العضد لمختصر المنتهى الأصولي ومعه حاشية التفتازاني، ٦٦/٢، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٦هـ، البرهان للجويني ١٦٢/١، جزء من شرح تنقيح الفصول في علم الأصول للقرافي المالكي ت٦٨٤هـ، ٢/ ٢٦٢، كلية الشريعة - جامعة أم القرى ١٤٢١ هـ، العدة في أصول الفقه لأبي يعلى ت ٤٥٨هـ، ٢/ ٥٨٩، تحقيق: د أحمد بن علي بن سير المباركي، ط. الثانية ١٤١٠هـ، النبذة الكافية في أحكام أصول الدين (النبذ في أصول الفقه) لابن حزم ت ٤٥٦هـ، ص٥٤، دار الكتب العلمية - بيروت، ط. الأولى، ١٤٠٥.

الثابت بشيء يدخل فيه الاحتمال، وفي مسألتنا قال الجمهور إذا سلمنا ثبوت الترك عن ابن عمر رضي الله عنهما فيجوز أن يكون لبيان الجواز، أو لعدم رؤيته الرفع سنة لازمة، ومن ثم فلا يقدح ذلك في ثبوت الرفع عنه رضي الله عنهما وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم[(١)].

ولسنا بحاجة إلى التفصيل في مناقشة قاعدة الحنفية، لأن رأيهم الذي بنوه على هذه القاعدة قائم على صحة ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما، والحق أنه ضعيف لا يحتج به كما سبق.

الثاني: قبل الحنفية ما روي عن أبي بكر بن عياش[(٢)] عن حصين عن مجاهد أنه لم ير ابن عمر رضي الله عنهما رفع يديه إلا في أول التكبير، وبنوا على قبولهم هذا الأثر رد حديث ابن عمر رضي الله عنهما في الرفع كما مر آنفا، وأما جمهور الفقهاء فقد ردوا هذا الأثر عن ابن عمر لعدة أسباب، أهمها: أن في إسناده إلى ابن عمر مقالًا؛ ففي سنده أبو بكر بن عياش، وكان قد تغير حفظه في آخر حياته.

قال يحيى بن سعيد: لو كان أبو بكر بن عياش بين يدي ما سألته عن شيء[(٣)]، وكان يحيى القطان وعلي بن المديني يسيئان الرأي فيه؛

(١) الإحكام للآمدي، ٢/ ١١٦، تحفة الأحوذي ٢/٩٨، فتح الباري ٢/٢٢٠، الوصول إلى الأصول، ٢/١٩٦.

(٢) أبو بكر بن عياش هو الكوفي المقرئ الحناط مولى بنى أسد، اختلف في اسمه قال بعضهم: اسمه وكنيته واحد وهو الأصح، وقيل: اسمه سالم، وقيل: اسمه شعبة، وقيل: اسمه عبدالله، وقيل: اسمه محمد أو رؤبة أو مسلم أو خداش أو مطرف أو حماد أو حبيب، سمع أبا إسحاق وأبا حصين وحبيب بن أبي ثابت، وروى عنه ابن مهدي وأبو نعيم، مات سنة أربع وتسعين، وقيل: قبل ذلك وقد قارب المئة. راجع: الكنى والأسماء: مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري أبو الحسين ت ٢٦١، ١/١٢٦ ترجمة ٣٣٣، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط.الأولى ١٤٠٤، المقتنى في سرد الكنى ١/١١٧ ترجمة ٧٦٣، الكنى: للبخاري ت٢٥٦، ص١٤ ترجمة ١٠٠، دار الفكر، بيروت، الجرح والتعديل ٩/٣٤٨ ترجمة ١٥٦٥، طبقات الحفاظ ص١١٩ ترجمة ٢٣٩، مشاهير علماء الأمصار: لابن حبان ت ٣٥٤، ص١٧٣ ترجمة ١٣٧٣، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٥٩، تقريب التهذيب ص٦٢٤ ترجمة ٧٩٨٥، تهذيب الكمال ٣٣/١٢٩ ترجمة ٧٢٥٢، رجال صحيح البخاري (الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد): للكلاباذي ت ٣٩٨، ٢/٨٢٩ ترجمة ١٤٠٣، دار المعرفة، بيروت، ط. الأولى ١٤٠٧، صفوة الصفوة لابن الجوزي ت ٥٩٧، ٣/ ١٦٤ ترجمة ٤٥١، دار المعرفة، بيروت، ط. الثانية ١٣٩٩هـ.

(٣) تاريخ بغداد ١٦/ ٥٤٢، الضعفاء والمتروكين لابن الجوزي ٣/٢٢٨ ترجمة ٣٨٩٣، ميزان الاعتدال ٧/ ٣٣٨ ترجمة ١٠٠٢٤.

وذلك أنه لما كبر سنه ساء حفظه فكان يهم إذا روى[١]، وضعفه يحيى ابن معين[٢]، وقال أحمد: كثير الخطأ جدًّا، قيل: كان في كتبه خطأ؟ قال: لا بل حفظه[٣]، وقال أحمد: صدوق ثقة، ربما غلط وهو صاحب قرآن وخير، وقال في رواية ابن إبراهيم: ليس حديثه بشيء[٤]، ويقول أبو نعيم: لم يكن في شيوخنا أكثر غلطًا منه[٥]، ويقول الذهبي: صدوق ثبت في القراءة، لكنه في الحديث يغلط ويهم، وهو صالح الحديث، لكنه ضعفه محمد بن عبدالله بن نمير[٦]، ويقول ابن حجر: ثقة عابد، إلا أنه لما كبر ساء حفظه، وكتابه صحيح[٧]. وأورده الطرابلسي في المختلطين[٨].

وهكذا نرى الأقوال الكثيرة من النقاد في تضعيفه لسوء حفظه، ولكن ابن حبان يدافع عنه فيقول: "والخطأ والوهم شيئًان لا ينفك عنهما البشر، فلو كثر خطؤه حتى كان الغالب على صوابه لا يستحق مجانبة رواياته، فأما عند الوهم يهم، أو الخطأ يخطئ، لا يستحق ترك حديثه بعد تقدم عدالته وصحة سماعه......والصواب في أمره مجانبة ما علم أنه أخطأ فيه، والاحتجاج بما يرويه سواء وافق الثقات أو خالفهم؛ لأنه داخل في جملة أهل العدالة، ومن صحت عدالته لم يستحق القدح ولا الجرح إلا بعد زوال العدالة عنه، وهكذا حكم كل

(١) الثقات ٧/ ٦٦٩ ترجمة ١٢٠١٨.
(٢) تاريخ بغداد ١٦/٥٤٩.
(٣) المقتنى في سرد الكنى ١/١١٧ ترجمة ٧٦٣، ميزان الاعتدال ٧/ ٣٣٨ ترجمة ١٠٠٢٤.
(٤) بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم: أحمد بن حنبل ت٢٤١هـ، دار الراية، الرياض، ط. الأولى، ١٩٨٩، ص٤٨٧ ترجمة ١٢٠٩.
(٥) التعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح: للباجي ت٤٧٤هـ، ٣/ ١٢٥٩ ترجمة ١٥٦٤، دار اللواء، الرياض، ط. الأولى ١٤٠٦ه، ميزان الاعتدال ٧/ ٣٣٨ ترجمة ، ١٠٠٢٤ تاريخ بغداد ١٦/ ٥٥٠.
(٦) ميزان الاعتدال ٧/ ٣٣٨ ترجمة ١٠٠٢٤، المغني في الضعفاء ٢/ ٧٧٤ ترجمة ٧٣٤٦.
(٧) تقريب التهذيب ص٦٢٤ ترجمة ٧٩٨٥.
(٨) الاغتباط لمعرفة من رمي بالاختلاط: للطرابلسي ت٨٤١هـ، ص٧٠ ترجمة ١٠٥، الوكالة العربية، الزرقاء.

محدث ثقة صحت عدالته وتبين خطؤه"[1]، ومن ثم عده ابن حبان في الثقات، كما عده منهم أيضًا العجلي[2].

ومن الأقوال السابقة للنقاد يتأكد لنا ضعف رواية مجاهد عن ابن عمر؛ لأن ابن عياش في حفظه ضعف؛ وسبب الضعف اختلاطه في كبره، فالرواية إذًا ضعيفة حتى على مذهب ابن حبان الذي دافع عنه؛ لأن ابن حبان قرر أن الصواب في أمره مجانبة ما علم أنه أخطأ فيه، فالحكم بتضعيف روايته التي معنا يوافق رأي ابن حبان في قبول الراوية عن المختلط بعد اختلاطه بشرط موافقتها روايات الثقات من جهة أخرى، واعتبار اختلاط الثقة كخطئه[3].

ورواية ابن عياش التي معنا رواية شاذة؛ إذ خالف فيها مجاهد جميع أصحاب ابن عمر كما سلف، ولذا حكم عليها ابن معين وغيره بالخطأ والوهم، ولم يحتج بها جمهور العلماء.

الثالث: استدل الحنفية بحديث ابن مسعود الذي رواه الثوري، وهو أقوى أدلة الحنفية، وقد عارضوا بهذا الحديث حديث ابن عمر رضي الله عنهما الذي استدل به الجمهور[4].

ولكن الجمهور رأوا أن قوله: (ثم لم يعد)، وما في معناها من الألفاظ مدرج في الحديث، فلا يحتج به، وممن نص على أن هذه زيادة مدرجة في الحديث يحيى بن آدم وتابعه البخاري، كما ذهب إلى ذلك أيضًا أحمد بن حنبل وابن القطان والدارقطني وأبو حاتم وأبو داود كما سبق، ولذا فالحديث بهذا اللفظ مضطرب مردود

(١) الثقات ٧/ ٦٦٩-٦٧٠ ترجمة ١٢٠١٨.
(٢) معرفة الثقات ٢/٣٨٨ ترجمة ٢٠٩٩، الثقات ٧/٦٦٨ ترجمة ١٢٠١٨.
(٣) صحيح ابن حبان ١/١٦١.
(٤) فتح القدير ١/٣١٠.

عند الجمهور. يقول ابن القيم: "فلو قدر أنه من الحفاظ الأثبات -يقصد عاصم بن كليب- وقد اختلف حديثه لوجب تركه، والرجوع إلى الأحاديث الثابتة التي لم تختلف، مثل حديث الزهري عن سالم عن أبيه، ونحوها، فمعارضتها بمثل هذا الحديث الواهي المضطرب المختلف في غاية البطلان"(١).

كما رد الجمهور هذه اللفظة نفسها في حديث يزيد بن أبي زياد عن البراء بن عازب، لأنها مدرجة والإدراج والاضطراب مما يضعف به الحديث.

الرابع: ذهب الحنفية إلى أنه يرجح عند تعارض حديثين -مع التساوى في الحفظ والإتقان- ما كان رواته فقهًاء؛ لأن عناية الفقيه بما يتعلق من الأحكام أشد من عناية غيره بذلك(٢).

وقد بنى الحنفية على قاعدتهم تلك ردهم لحديث ابن عمر؛ حيث عورض بحديث ابن مسعود، وقد استدل الحنفية بالمحاورة الشهيرة بين أبي حنيفة والأوزاعي، وهي تدل على أن أبا حنيفة كان يذهب إلى ترجيح رواية الحافظ الفقيه عند تعارضها مع رواية غير الفقيه؛ لأن الفقيه أضبط وأشد إدراكًا(٣).

يقول البزدوي: "قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عن معارضة من عرف بالفقه في باب الترجيح"(٤).

(١) حاشية ابن القيم ٣١٩/٢، وراجع: التمهيد لابن عبدالبر ٢١٩/٩.

(٢) كشف الأسرار على البزدوي ٣٩٧/٢، وانظر: الكفاية في علم الرواية: للخطيب البغدادي ت ٤٦٣هـ، ص٤٣٦، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٩هـ، الاعتبار في الناسخ والمنسوخ للحازمي ص١٥.

(٣) أبو حنيفة حياته وعصره آراؤه وفقهه: محمد أبو زهرة، ص٢٨٣، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية ١٣٦٩هـ.

(٤) أصول البزدوي على كشف الأسرار ٣٩٦/٢-٣٩٧، وانظر: أصول السرخسي ٣٤٨/١-٣٤٩، البحر الرائق ٣٤١/١.

وبنى السرخسي الحكم في مسألتنا على الأصل السابق حيث قال: "فرجح -يقصد الأوزاعي- حديثه بعلو إسناده، فقال أبو حنيفة: أما حماد فكان أفقه من الزهري، وأما إبراهيم فكان أفقه من سالم، ولولا سبق ابن عمر رضي الله عنهما لقلت بأن علقمة أفقه منه، فرجح حديثه بفقه رواته وهو المذهب؛ لأن الترجيح بفقه الرواة لا بعلو الإسناد"[(١)].

والحق أن اعتبار فقه الراوي من وجوه الترجيح بين الأحاديث المتعارضة، ليس قاعدة عند الحنفية فحسب، بل عند عامة الأئمة من المحدّثين، وقد صرح بذلك عدد من الأئمة، كالحازمي[(٢)]، والسيوطي[(٣)]، ولكننا لا نوافق على الاستدلال بهذه القاعدة في مسألتنا؛ لعدم التسليم بقلة الفقه عند رواة حديث الجمهور كما سبق، كما أن المحاورة التي ساقها الحنفية واهية السند وفي متنها ما يقدح في صحتها كما فصلنا، فالاستدلال بذلك على صحة حديث ابن مسعود ورد حديث ابن عمر استدلال مردود.

الخامس: استدل الحنفية بما رواه يزيد بن أبي زياد عن عبدالرحمن ابن أبي ليلى عن البراء في عدم الرفع، ولكن الجمهور ردوا هذا الاستدلال؛ لأن يزيد بن أبي زياد ساء حفظه في آخر عمره، فخلط وكان يقبل التلقين[(٤)].

وقد ضعف علماء الحديث يزيد، ومن أقوالهم في ذلك: قول ابن

(١) المبسوط للسرخسي ١/ ١٤، وراجع أيضًا: البحر الرائق ١/ ٣٤١، فتح القدير ١/ ٣١١.

(٢) الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الأخبار ص١٥.

(٣) تدريب الراوي ٢/ ٦٥٥، راجع بحثنا: حجية اشتراط الفقه في راوي الحديث وأثره في الأحكام، بحث منشور في العدد العاشر بمجلة مجمع بجامعة المدينة العالمية.

(٤) يزيد بن أبي زياد مولى بني هاشم كنيته أبو زياد، وقيل: أبو عبدالله واسم أبيه ميسرة، من أتباع التابعين رأى أنسًا، ولد سنة سبع وأربعين ومات سنة ست وثلاثين ومئة، وهو معدود في صغار التابعين. راجع في ترجمته: المجروحين ٣/ ٩٩ ترجمة ١١٧٧، سير أعلام النبلاء ٦/ ١٢٩ ترجمة ٤١، التاريخ الكبير ٨/ ٣٣٤ ترجمة ٣٢٢٠، رجال صحيح مسلم: لابن منجويه الأصبهاني ت٤٢٨، ٢/ ٣٥٩ ترجمة ١٨٧٣، دار المعرفة، بيروت، الأولى ١٤٠٧، تهذيب الكمال ٣٢/ ١٣٦ ترجمة ٦٩٩١.

المبارك: ارم به[١]، وقال النسائي: ليس بالقوي[٢]، وقد صرح بضعفه وعدم الاحتجاج بحديثه: يحيى بن معين[٣]، وأحمد بن حنبل[٤]، والجوزجاني[٥]، وأبو زرعة[٦].

والسبب في ضعفه هو سوء حفظه، كما صرح الذهبي[٧].

قال الإمام مسلم: "فيزيد هو ممن قد اتقى حديثه الناس والاحتجاج بخبره إذا تفرد؛ للذين اعتبروا عليه من سوء الحفظ والمتون في رواياته التي يرويها"[٨].

(١) سير أعلام النبلاء ٦/ ١٣٠ ترجمة ٤١، المغني في الضعفاء ٧٤٩/٢ ترجمة ٧١٠١، ميزان الاعتدال ٢٤٠/٧ ترجمة ٩٧٠٣، ضعفاء العقيلي ٤/ ٣٨٠ ترجمة ١٩٩٣، تهذيب الكمال ٣٢/ ١٣٩ ترجمة ٦٩٩١، ولفظ: ارم به من ألفاظ المرتبة الثالثة من مراتب التجريح عند العراقي والرابعة عند السخاوي. شرح التبصرة والتذكرة: للعراقي، ١١/٢-١٢، دار الكتب العلمية، بيروت، فتح المغيث ٣٩٧/١-٤٠٠. وأصحاب هذه المرتبة (من يقال فيهم: ارم به ونحوها) وإن كانوا أرفع من أن يقال في أحدهم ليس بثقة، ولا يتهم بالكذب، إلا أن حديثهم مردود؛ لأنهم أهل وهم كثير. توضيح الأفكار: للصنعاني ت ١١٨٢هـ، ١٦٩/٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ١٤١٧هـ..

(٢) الضعفاء والمتروكين: للنسائي ت٣٠١ه، ص١١١ ترجمة ٦٥١، دار الوعي، حلب، ط. الأولى ١٣٦٩.،

(٣) سير أعلام النبلاء ٦/ ١٣٠ ترجمة ٤١، طبقات الحفاظ ص٦٨ ترجمة ١٣١، المجروحين ٣/ ١٠١ ترجمة ١١٧٧، المغني في الضعفاء ٧٤٩/٢ ترجمة ٧١٠١، ميزان الاعتدال ٢٤٠/٧ ترجمة ٩٧٠٣، ضعفاء العقيلي ٤/ ٣٨٠ ترجمة ١٩٩٣، تهذيب الكمال ٣٢/ ١٣٨ ترجمة ٦٩٩١.

(٤) المجروحين ٣/ ١٠١ ترجمة ١١٧٧، سير أعلام النبلاء ١٣٠/٦ ترجمة ٤١، طبقات الحفاظ ص٦٨ ترجمة ١٣١، ضعفاء العقيلي ٣٨٠/٤ ترجمة ١٩٩٣، تهذيب الكمال ٣٢/ ١٣٨ ترجمة ٦٩٩١، ميزان الاعتدال ٧/ ٢٤١ ترجمة ٩٧٠٣.

(٥) أحوال الرجال: للجوزجاني ت ٢٥٩ ه، ص٩٢ ترجمة ٣٥.، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الأولى ١٤٠٥.

(٦) سير أعلام النبلاء ٦/ ١٣٠ ترجمة ٤١، تهذيب الكمال ٣٢/ ١٣٩ ترجمة ٦٩٩١.

(٧) المغني في الضعفاء ٧٤٩/٢ ترجمة ٧١٠، تاريخ الإسلام ٣/ ٧٥٣.

(٨) التمييز للإمام مسلم ت٢٦١هـ، ص٢١٥، مكتبة الكوثر - المربع - السعودية، ط. الثالثة، ١٤١٠، ولذا فإن الإمام مسلمًا لما روى له روى له مقرونًا بغيره. تهذيب الكمال ٣٢/ ١٤٠، ويقول مسلم متحدثا عن طبقات من أخرج عنهم في الصحيح: "فأما القسم الأول، فإنا نتوخى أن نقدم الأخبار التي هي أسلم من العيوب من غيرها، وأنقى من أن يكون ناقلوها أهل استقامة في الحديث، وإتقان لما نقلوا، لم يوجد في روايتهم اختلاف شديد، ولا تخليط فاحش، كما قد عثر فيه على كثير من المحدثين، وبان ذلك في حديثهم، فإذا نحن تقصينا أخبار هذا الصنف من الناس، أتبعناها أخبارًا يقع في أسانيدها بعض من ليس بالموصوف بالحفظ والإتقان، كالصنف المقدم قبلهم، على أنهم وإن كانوا فيما وصفنا دونهم، فإن اسم الستر، والصدق، وتعاطي العلم يشملهم كعطاء بن السائب، ويزيد بن أبي زياد، وليث بن أبي سليم، وأضرابهم من حمال الآثار، ونقال الأخبار، فهم وإن كانوا بما وصفنا من العلم والستر عند أهل العلم معروفين، فغيرهم من أقرانهم ممن عندهم ما ذكرنا من الإتقان والاستقامة في الرواية يفضلونهم في الحال والمرتبة؛ لأن هذا عند أهل العلم درجة رفيعة، وخصلة سنية، ألا ترى أنك إذا وازنت هؤلاء الثلاثة الذين سميناهم عطاء، ويزيد، وليثًا، بمنصور بن المعتمر، وسليمان الأعمش، وإسماعيل بن أبي خالد في إتقان الحديث والاستقامة فيه، وجدتهم مباينين لهم، لا يدانونهم، لا شك عند أهل العلم بالحديث في ذلك؛ =

والسبب في سوء حفظه هو اختلاطه وقبوله التلقين في آخر عمره كما صرح: الدارقطني[(١)]، والعجلي[(٢)]، وأبو حاتم[(٣)]، وابن حبان[(٤)]، وابن حجر[(٥)].

وذهب بعض العلماء إلى توثيق يزيد، ومن ذلك: قول أبي داود: لا أعلم أحدًا ترك حديثه وغيره أحب إليَّ منه[(٦)]، وقال ابن عدي: مع ضعفه يكتب حديثه[(٧)]، وقد حدث عنه شعبة مع براعته في نقد الرجال، وقال شعبة: ما أبالي إذا كتبت عن يزيد بن أبي زياد ألا أكتبه عن أحد[(٨)]، وعن جرير قال: كان يزيد بن أبي زياد أحسن حفظًا من عطاء بن السائب[(٩)]، وقال أحمد بن صالح: يزيد بن أبي زياد ثقة، لا يعجبني قول من يتكلم فيه[(١٠)].

وبرغم هذا التعديل الذي صرح به بعض النقاد، إلا أن الراجح هو تضعيفه؛ إذ من جرحه -وهم الأكثر[(١١)]- فسروا جرحهم له بالاختلاط والتلقين.

= للذي استفاض عندهم من صحة حفظ منصور، والأعمش، وإسماعيل، وإتقانهم لحديثهم، وأنهم لم يعرفوا مثل ذلك من عطاء، ويزيد، وليث..." صحيح مسلم ١/ ٥-٦.

(١) سنن الدارقطني ١/٢٩٤ح٢٣.

(٢) معرفة الثقات ٢/٣٦٤ ترجمة ٢٠١٩.

(٣) المجروحين ٣/ ١٠٠ ترجمة ١١٧٧.

(٤) المغني في الضعفاء ٢/٧٤٩ ترجمة ٧١٠١.

(٥) تقريب التهذيب ص٦٠١ ترجمة ٧٧١٧، طبقات المدلسين: لابن حجر، ص٤٨ ترجمة ١١٢مكتبة المنار، عمان، ط. الأولى ١٤٠٣هـ.

(٦) تهذيب الكمال ٣٢/ ١٤٠ ترجمة ٦٩٩١، سير أعلام النبلاء ٦/ ١٣٠ ترجمة ٤١.

(٧) السابقان.

(٨) سير أعلام النبلاء ٦/ ١٣٠ ترجمة ٤١، ميزان الاعتدال ٧/ ٢٤١ ترجمة ٩٧٠٣.

(٩) التاريخ الكبير ٨/٣٣٤ ترجمة ٣٢٢٠.

(١٠) تاريخ أسماء الثقات: أبو حفص الواعظ ت٣٨٥هـ، ص٢٥٦ ترجمة ١٥٦١، الدار السلفية، الكويت، ط. الأولى ١٤٠٤هـ.

(١١) يقول ابن حجر: "يزيد بن أبي زياد الكوفي مختلف فيه، والجمهور على تضعيف حديثه، إلا أنه ليس بمتروك، علق له البخاري موضعًا واحدًا في اللباس عقب حديث أبي بردة عن علي في الفتنة". فتح الباري ١/ ٤٥٩.

والجرح المفسر مقدم على التعديل؛ لأن المجرح مصدق للمعدل فى تعديله بحاله الظاهرة، غير أن عنده علم زائد بحال الراوي لم يطلع عليه المعدل، ولم ينفه، وزيادة العدل مقبولة(١)، والجارح مثبت، والمعدل نافٍ، وللمثبت قوة(٢).

يقول ابن حجر: "والجرح مقدم على التعديل، وأطلق ذلك جماعة، ولكن محله إن صدر مبينًا من عارف بأسبابه"(٣).

ومن ثم نرى أن الجرح المفسر في يزيد هو المقدم؛ إذ لم يرد من عدلوه على هذا الجرح المبيَّن، ولذا يبقى يزيد ضعيفًا في الراجح من ناحية ضبطه. ويترجح ضعف الحديث.

السادس: ذهب فقهاء الحنفية إلى رد خبر الواحد فيما تعم به البلوى، واعتباره من الحديث المنقطع، لأنهم سلف الأمة لا يتهمون بالتقصير في متابعة السنة، فإذا لم يشتهر الخبر مع شدة الحاجة وعموم البلوى كان ذلك علامة عدم صحته، وفي ذلك يقول السرخسي: "وأما القسم الثالث وهو الغريب فيما يعم به البلوى، ويحتاج الخاص والعام إلى معرفته للعمل به، فإنه زيف"(٤).

---

(١) الإحكام في أصول الأحكام: لابن حزم ت ٤٥٦هـ، ١٤٦/١، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط. الثانية، ١٤٠٣هـ، المستصفى من علم الأصول: للغزالي ت٥٠٥هـ، ١٩٢/١، دار صادر، بيروت، ط. الأولى، ١٩٩٥م، جامع الأصول: لابن الأثير الجزري ت ٦٠٦هـ، ١٢٨/١، دار الفكر، بيروت، ط. الثانية، ١٤٠٣هـ، إحكام الفصول في أحكام الأصول: لأبي الوليد الباجي ت ٤٧٤هـ، ٣٨٦/١، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. الثانية ١٤١٥هـ، المحصول في علم أصول الفقه: لفخر الدين الرازي ت ٦٠٦هـ، ٤١٠/٤-٤١١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الثالثة ١٤١٨هـ، مقدمة ابن الصلاح: ت ٦٤٣هـ، ص٢٩٤، دار المعارف القاهرة، حاشية السعد على مختصر ابن الحاجب ٦٦/٢، مناهج العقول: للبدخشي ٢٤٧/٢-٢٤٨.

(٢) فواتح الرحموت ١٥٥/٢.

(٣) نزهة النظر بشرح نخبة الفكر: لابن حجر العسقلاني، ص٨٩-٩٠، مكتبة التراث الإسلامي- القاهرة، وانظر أيضًا: لسان الميزان ١/ ٢١١، الرفع والتكميل في الجرح والتعديل: للكنوي الهندي ت١٣٠٤هـ، ص١٢٠، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط. الثالثة ١٤٠٧هـ، النكت على مقدمة ابن الصلاح: للزركشي ت ٧٩٤هـ، ٣٥٩/٣، أضواء السلف، الرياض، ط. الأولى، ١٤١٩هـ، البحر المحيط في أصول الفقه: للزركشي ت ٧٩٤هـ، ٢٩٧/٤، دار الصفوة، ط. الأولى ١٤٠٩هـ.

(٤) أصول السرخسي ٣٦٨/١، وانظر: أصول الشاشي ت ٣٤٤هـ، ص ٢٨٤، دار الكتاب العربي، بيروت.

وحكى بعض الحنفية أنهم يقبلون خبر الواحد فيما تعم به البلوى ولكن بشرط اشتهاره، أو تلقي الأمة له بالقبول، وفي ذلك يقول الكمال بن الهمام في كتابه التحرير: "مسألة خبر الواحد مما تعم به البلوى، أي يحتاج إليه الكل حاجة متأكدة، مع كثرة تكرره لا يثبت به وجوب دون اشتهار، أو تلقي الأمة بالقبول له"(١).

وقد بنى الحنفية على قاعدتهم تلك رد حديث الرفع؛ فالصلاة مما عمت به البلوى، وهي عمل متكرر، ويحضرها عدد كبير من الصحابة كل يوم، فكيف لم يُرو رفع اليدين عن النبي ﷺ إلا بطريق آحاد؟ وفي ذلك يقول السرخسي: "لم يعمل علماؤنا رحمهم الله بخبر الجهر بالتسمية، وخبر رفع اليدين عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع؛ لأنه لم يشتهر النقل فيها، مع حاجة الخاص والعام إلى معرفته"(٢).

والحق أن قاعدة الحنفية منتقدة؛ فإن الصحابة رضي الله عنهم لم يتفرغوا جميعا للتبليغ والتعليم، ومن بلغ حجة على من لم يبلغ، ولكننا في مسألتنا هذه لسنا في حاجة إلى أن نناقش الحنفية في عدم قبولهم لحديث الآحاد الوارد في عموم البلوى؛ إذ إن محاكمة الحنفية إلى أصلهم الذي أصلوه تقتضي قبول الحديث الذي ردوه؛ لأن حديث الرفع رواه أكثر من عشرة من الصحابة، بل عد بعضهم كالعراقي والسيوطي رواته خمسين صحابيًّا(٣)، ولذا صرح بعض العلماء بتواتر الحديث، ومن ثم فاستدلال الحنفية بتلك القاعدة منتقد وغير مقبول.

---

(١) التقرير والتحبير، ابن أمير حاج، ويقال له ابن الموقت الحنفي ت ٨٧٩هـ، دار الكتب العلمية، ط. الثانية ٢/ ٢٩٥.

(٢) أصول السرخسي ١/٣٦٩، وانظر: كشف الأسرار ٣/١٨.

(٣) طرح التثريب في شرح التقريب ٢/ ٢٦٤.

الترجيح:

وبعد هذا التطواف مع الفقهاء والمحدثين في هذه المسألة يبدو لنا رجحان ما ذهب إليه جمهور الفقهاء، من القول برفع اليدين عند الركوع وعند الرفع منه؛ وذلك لصحة ما استدلوا به، وسلامته من المعارضة، وضعف ما استند إليه الحنفية.

ومما يقوي هذا الترجيح أن رفع اليدين عند الركوع وعند الرفع منه متواتر، أو قريب من التواتر ،قد رواه البخاري عن سبعة عشر نفسا، وذكرهم بأسمائهم كما سبق. بل نقله عن جميع الصحابة(١).

ونقله الشافعي عن اثني عشر صحابيًّا سوى ابن عمر(٢)، بل إن الشافعي صرح بما هو أبلغ في الدلالة على التواتر، حيث قال: "إنما قلنا برفع اليدين عن عدد، لعله لم يرو عن النبي ﷺ شيئًا قط عدد أكثر منهم"(٣).

ونقله الحاكم والبيهقي عن العشرة المبشرين، وغيرهم من الصحابة(٤).

وذكر عبدالرحمن بن منده أن ممن رواه العشرة المبشرون بالجنة، بل قال الحاكم أبو عبدالله محمد بن عبدالله الحافظ: لا نعلم سنة اتفق على روايتها عن رسول الله ﷺ الخلفاء الأربعة، ثم العشرة الذين شهد لهم رسول الله ﷺ بالجنة، فمن بعدهم من أكابر الصحابة على تفرقهم في

(١) قرة العينين ص٨، وكلام البخاري هنا لا يحمل على مطلق الرفع، وإنما على الرفع عند الركوع وعند الاعتدال منه؛ إذ سياق الكلام السابق واللاحق لهذا النص لا يؤيد إلا ذلك، وكلام البخاري ههنا يرد على استدلال الحنفية، فإن ابن مسعود والبراء وغيرهما داخلون في هذا العموم، وفي المعنى نفسه يقول البخاري أيضًا: "ولم يثبت عند أهل النظر ممن أدركنا من أهل الحجاز وأهل العراق، منهم عبدالله بن الزبير، وعلي بن عبدالله بن جعفر، ويحيى بن معين، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهويه، هؤلاء أهل العلم من أهل زمانهم فلم يثبت عند أحد منهم علمنا في ترك رفع الأيدي عن النبي ﷺ ولا عن أحد من أصحاب النبي ﷺ أنه لم يرفع يديه". قرة العينين برفع اليدين في الصلاة ص ٣٣-٣٤.

(٢) الأم ١/١٠٣، وانظر: اختلاف الحديث ص١٧٧.

(٣) اختلاف الحديث ص١٧٩.

(٤) سنن البيهقي ٢/٧٩ ح٢٣٦٥.

البلاد الشاسعة غير هذه السنة، قال البيهقي معلقًا على كلام الحاكم: وهو كما قال أستاذنا أبو عبدالله[1].

ومن ثم فلا عجب أن يشير ابن قدامة إلى التواتر، حيث قال معلقًا على حديث أبي حميد[2]: "وقد رواه في عشرة من الصحابة... فصار كالتواتر الذي لا يتطرق إليه شك، مع كثرة رواته وصحة سنده، وعمل به الصحابة والتابعون، وأنكروا على من لم يعمل به"[3] كما صرح أيضًا بالتواتر ابن تيمية وابن حزم[4].

ولذا فما أبصر عبدالله بن المبارك، حيث قال: "كأني أنظر إلى النبي ﷺ وهو يرفع يديه في الصلاة؛ لكثرة الأحاديث وجودة الأسانيد"[5].

(١) طرح التثريب في شرح التقريب ٢/ ٢٦٤.

(٢) حديث أبي حميد هو ما رواه محمد بن عمرو بن عطاء، قال: سمعت أبا حميد الساعدي، في عشرة من أصحاب رسول الله ﷺ منهم أبو قتادة، قال أبو حميد: أنا أعلمكم بصلاة رسول الله ﷺ، قالوا: فلم؟ فوالله ما كنت بأكثرنا له تبعًا ولا أقدمنا له صحبة، قال: بلى، قالوا: فاعرض، قال: "كان رسول الله ﷺ إذا قام إلى الصلاة يرفع يديه، حتى يحاذي بهما منكبيه، ثم يكبر حتى يقر كل عظم في موضعه معتدلاً، ثم يقرأ، ثم يكبر فيرفع يديه، حتى يحاذي بهما منكبيه، ثم يركع ويضع راحتيه على ركبتيه، ثم يعتدل فلا يصب رأسه ولا يقنع، ثم يرفع رأسه، فيقول: سمع الله لمن حمده، ثم يرفع يديه، حتى يحاذي بهما منكبيه معتدلاً، ثم يقول: الله أكبر، ثم يهوي إلى الأرض، فيجافي يديه عن جنبيه، ثم يرفع رأسه ويثني رجله اليسرى فيقعد عليها، ويفتح أصابع رجليه إذا سجد، ويسجد ثم يقول: الله أكبر، ويرفع رأسه ويثني رجله اليسرى فيقعد عليها حتى يرجع كل عظم إلى موضعه، ثم يصنع في الأخرى مثل ذلك، ثم إذا قام من الركعتين كبر ورفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه، كما كبر عند افتتاح الصلاة، ثم يصنع ذلك في بقية صلاته حتى إذا كانت السجدة التي فيها التسليم أخر رجله اليسرى وقعد متوركًا على شقه الأيسر، قالوا: صدقت هكذا كان يصلي ﷺ". أخرجه بلفظه أبو داود في سننه كتاب الصلاة باب افتتاح الصلاة ١/ ١٩٤ ح٧٣٠، وأخرجه بنحوه: الترمذي في سننه كتاب أبواب الصلاة باب ما جاء في وصف الصلاة ٢/ ١٠٥ ح٣٠٤ وقال: حسن صحيح، وابن ماجة في سننه كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها باب إتمام الصلاة ١/ ٣٣٧ ح١٠٦١، وابن خزيمة في صحيحه ١/ ٣٣٧ ح٦٧٧، وابن حبان في صحيحه ٥/ ١٩٥ ح١٨٧٦، وابن الجارود في المنتقى ص٥٧ ح١٩٢، وأحمد في مسنده، ٣٩/ ١٠ ح٢٣٥٩٩، مؤسسة الرسالة، الأولى، ١٤٢١ هـ، وصححه ابن القيم في تهذيب سنن أبي داود (حاشية ابن القيم) مطبوع مع عون المعبود، ٢/ ٤١٦ وقال: متلقى بالقبول لا علة له، وصححه أيضًا النووي في المجموع ٣/ ٣٥٩-٣٦٠، وأصل هذا الحديث في صحيح البخاري كتاب الأذان باب سنة الجلوس في التشهد ١/ ١٦٥ ح ٨٢٨، دون ذكر الرفع عند الركوع وعند الرفع منه.

(٣) المغني ١/ ٢٩٥.

(٤) مجموع الفتاوى ٢٢/ ٥٦٢، المحلى ٤/ ٩٢.

(٥) سنن البيهقي ٢/ ٧٩ ح٢٣٦٥.

ولا غرو بعد ذلك أن يكون القول برفع اليدين هو قول جمهرة الأمة وأكثر العلماء، حتى قال أبو عبدالله محمد بن نصر المروزي: "لا نعلم مصرًا من الأمصار يُنسَب إلى أهله العلم قديمًا تركوا بإجماعهم رفع اليدين عند الخفض والرفع في الصلاة إلا أهل الكوفة"(١).

ومما يزيد اطمئنانًا إلى ما رجحناه أنه الأظهر والأقوى، سواء سلكنا مسلك الجمع أو الترجيح، فلو سلمنا بصحة ما استدل به الحنفية وأردنا الجمع بين أدلتهم وأدلة الجمهور، فأدلتهم محمولة على أن ترك الرفع لبيان أنه سنة لا واجب، وهذا الوجه من الجمع هو ما سلكه السندي، وهو حنفي المذهب، فقد صحح حديث ابن مسعود الذي استدل به الحنفية، لكنه جمع بينه وبين أحاديث الرفع، فقال: "تكلم ناس في ثبوت هذا الحديث والقوي أنه ثابت من رواية عبدالله بن مسعود، نعم قد روى من رواية البراء، لكن التحقيق عدم ثبوته من رواية البراء، فالوجه أن الحديث ثابت، لكن يكفي في إضافة الصلاة إلى رسول الله ﷺ كونه صلى هذه الصلاة أحيانًا، وإن كان المتبادر الاعتياد والدوام، فيجب الحمل على كونها كانت أحيانًا؛ توفيقًا بين الأدلة، ودفعًا للتعارض... فالسنة هي الرفع لا الترك"(٢).

وأما إذا سلمنا بالتعارض بين أحاديث الرفع وعدم الرفع، وأردنا الترجيح، فإن الرفع هو الراجح؛ من خمسة وجوه بينها ابن قدامة: أولها: أنها أصح إسنادًا، وأعدل رواة، الثاني: أنها أكثر رواة، فظن الصدق في قولهم أقوى، والغلط منهم أبعد، الثالث: أنها مثبتة، والمثبت يخبر عن شيء شاهده ورواه، فقوله يجب تقديمه لزيادة علمه، الرابع: أنها فصلت في رواياتها، ونصت على الرفع في الحالتين المختلف فيهما، وأما أحاديث عدم الرفع فعممت برواياتها المختلف فيه وغيره، فيجب تقديم أحاديث الرفع

(١) التمهيد لابن عبدالبر ٩/ ٢١٣

(٢) حاشية السندي على سنن النسائي، ٢/ ١٨٢، مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، ط. الثانية.

لنصها وخصوصها، كما يقدم الخاص على العام، الخامس: أن أحاديث الرفع عمل بها السلف من الصحابة والتابعين، فيدل ذلك على قوتها[١].

وما أنصف ولي الله الدهلوي، فرغم أنه حنفي المذهب، إلا أنه رجح الرفع فقال: "وهذا أحد المواضع التي اختلف فيها الفريقان أهل المدينة والكوفة، ولكل واحد أصل أصيل، والحق عندي في مثل ذلك أن الكل سنة ونظيره الوتر بركعة واحدة أو بثلاث، والذي يرفع أحب إلي ممن لا يرفع، فإن أحاديث الرفع أكثر وأثبت"[٢].

ومن ثم فما أعدل الباريني الشافعي الذي صنف كتابا رجح فيه الرفع ثم قال في خاتمته: "إن الله تعالى جعل اختلاف الأئمة رحمة لهذه الأمة... فاللائق بمحاسن هذه الشريعة المحمدية أن لا يتحجر فيها، ولا يضيق على أحد أمر، وقد جعله الله واسعًا، بل يقتدي الشافعي بالحنفي، والحنفي بالشافعي، والشافعي بالمالكي وبالحنبلي، وبالعكس؛ لأن صلاة كل واحد صحيحة في اعتقاده مأجور عليها، وكلهم على الحق"[٣].

وبقي أن نؤكد أننا وإن كنا نرجح القول بالرفع، إلا أننا لا نوافق القول المنسوب إلى الأوزاعي والحميدي وبعض الظاهرية الذي يقضي بوجوب الرفع عند الركوع والرفع منه، وفساد الصلاة بدونه، وقد تكلمنا في أول البحث عن ثبوت هذه الأقوال، وأما الأدلة التي سيقت للاستدلال على هذا القول، فنراها لا تخلو من النزاع؛ فأما حديث: «صلوا كما رأيتموني أصلي»[٤] فليس صريحًا في الوجوب؛ إذ إن النبي ﷺ كان يصلي وصلاته مشتملة على واجبات وسنن، ولو أننا قلنا بوجوب كل ما ورد في هيئة صلاة النبي ﷺ لما كان في أقوال الصلاة وأفعالها مندوب، ولكانت كلها فرائض

(١) المغني ١/٢٩٥، وانظر: المجموع ٣/٣٥٩-٣٦٠.
(٢) حجة الله البالغة ٢/ ١٦.
(٣) إيضاح أقوى المذهبين ص١٢٧-١٣٠.
(٤) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الأذان باب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة ١/١٢٨ح٦٣١، وغيره.

وواجبات، وهو ما لم يقل به أحد، أضف لهذا فإن حديث المسيء صلاته[1] لم يأمره النبي ﷺ بالرفع عند الركوع والرفع منه، ولو كان واجبًا لبينه له النبي ﷺ، كما أن الآثار الواردة عن الصحابة مشعرة بالندب لا الوجوب، ومن ثم فالقول بالوجوب ضعيف، بل إنه شاذ حكي الإجماع على خلافه فقد قال البيهقي: "لا نعلم أحدًا يوجب الرفع"[2] وأما ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما ونحوه من حصب من لا يرفع يديه فهو من قبيل المبالغة في الالتزام بالسنة وليس بدليل على الوجوب.

(١) حديث المسيء صلاته هو ما رواه أبو هريرة: أن رسول الله ﷺ دخل المسجد فدخل رجل، فصلى، فسلم على النبي ﷺ، فرد وقال: «ارجع فصل، فإنك لم تصل»، فرجع يصلي كما صلى، ثم جاء، فسلم على النبي ﷺ، فقال: «ارجع فصل، فإنك لم تصل» ثلاثا، فقال: والذي بعثك بالحق ما أحسن غيره، فعلمني، فقال: «إذا قمت إلى الصلاة فكبر، ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن، ثم اركع حتى تطمئن راكعا، ثم ارفع حتى تعدل قائمًا، ثم اسجد حتى تطمئن ساجدًا، ثم ارفع حتى تطمئن جالسًا، وافعل ذلك في صلاتك كلها» أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما مطولًا ومختصرًا، صحيح البخاري كتاب الأذان باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها ١/ ١٥٢ح ٧٥٧، واللفظ له، ومسلم في صحيحه كتاب الصلاة باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة ١/ ٢٩٨ح٣٩٧.

(٢) معرفة السنن والآثار ٢/ ٤٣٠.

نتائج البحث

١. المتأمل في أقوال الفقهاء واستدلالاتهم في رفع اليدين يتبين له بجلاء أن الخلاف فيها ليس وليد المزاج والهوى؛ بل إن الفريقين يستندان إلى السنة؛ فالجمهور يأخذون بحديث ابن عمر، وأهل الكوفة يستندون إلى حديثي ابن مسعود والبراء، وقد تمسك كل فريق بما لديه من الحديث، فضلًا عن الآثار والمعقول، ومن ثم فلا مجال لتصوير الخلاف في المسألة على أنه بين من يتمسك بالحديث، ومن يتمسك بالرأي لجهله بالسنة أو لتقديمه الرأي عليها، وإنما منشأ الخلاف ثقة كل فريق بما لديه.

٢. بلغت أحاديث الرفع فقهًاء الحنفية، وكانت لهم فيها نظرات أمكن منازعتها، ولذا فمن قال بأن أحاديث الرفع لم تبلغ فقهًاء الحنفية فقد خرج عن حد الإنصاف.

٣. ترجح لدينا رأي جمهور الفقهاء الذي يقضي بالرفع عند الركوع وعند الرفع منه، غير أننا نحمل الرفع على الندب، ولا نوافق من ذهب للوجوب، فضلًا عمن غلا فأبطل الصلاة بترك الرفع.

٤. اختلف النقل عن الإمام مالك، وترجح لدينا أن له في المسألة قولين، وأن آخر أقواله وأسعدها بالدليل ما وافق فيه جمهور الفقهاء من القول بالرفع.

٥. اختلف الحنفية مع الجمهور الفقهاء في عدة قواعد، أدت إلى الاختلاف في مسألتنا، ومنها: عمل الراوي بخلاف ما روى، وورود خبر الواحد فيما تعم به البلوى.

٦. ضعف بعض القائلين بعدم الرفع -كالثوري وغيره- أدلة سيقت للاستدلال على عدم الرفع، ورجح بعض الحنفية كالسندي والدهلوي القول برفع اليدين، خلافًا لمذهبهم، مما يقطع بأن الخلاف لم ينشأ عن عصبية وهوى وإنما عن قناعة بالأدلة ثبوتًا ودلالة.

التوصيات:

تناول موضوعات الأحكام بدراسات متخصصة تجمع بين الفقه والحديث معًا، ولا تقطع الصلة بين العلمين.

الاهتمام بصقل الباحثين بما كان عليه السلف من الجمع بين علمي الفقه والحديث معًا.

تناول موضوعات جزئية بالبحث تسهم في بيان أثر الحديث الشريف في اختلاف الفقهاء.

موارد البحث ومناهله[1]

١. الإجماع: أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري ت ٣١٩هـ، تحقيق: فؤاد عبدالمنعم أحمد، دار المسلم، ط. الأولى ١٤٢٥هـ.
٢. الإحكام في أصول الأحكام: سيف الدين علي بن أبي على بن محمد الآمدي ت ٦٣١هـ، مؤسسة الحلبي، القاهرة، ١٣٨٧هـ.
٣. اختلاف الحديث: محمد بن إدريس أبو عبدالله الشافعي ت ٢٠٤هـ تحقيق: عامر أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط. الأولى ١٤٠٥هـ.
٤. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني ت ١٢٥٠هـ، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، ط. الأولى ١٤١٩هـ.
٥. الاستذكار، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر بن عاصم النمري القرطبي ت ٤٦٣هـ، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى، ١٤٢١هـ.
٦. أصول البزدوي أو كنز الوصول إلى معرفة الأصول: للبزدوي ت ٤٨٢هـ، ومعه شرحه: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعلاء الدين بن عبدالعزيز بن أحمد البخاري ت٧٣٠هـ، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.د.ت.
٧. أصول السرخسي: محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي ت ٤٩٠، تحقيق: أبو الوفا الأفغاني، دار المعرفة، بيروت.
٨. الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، أبو بكر محمد بن موسى ابن عثمان الحازمي الهمداني، زين الدين ت ٥٨٤هـ، دائرة المعارف

(١) رتبت المصادر حسب حروف الهجاء، ولم يراع في الترتيب ال التعريفية.

العثمانية، حيدر آباد، الدكن، ط. الثانية، ١٣٥٩هـ.
٩. الأم: الشافعي ت٢٠٤هـ، دار المعرفة، بيروت، ط. الثانية ١٣٩٣هـ.
١٠. الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، ابن المنذر النيسابوري ت ٣١٩هـ، تحقيق: صغير أحمد بن محمد حنيف، دار طيبة، الرياض، ط. الأولى ١٤٠٥هـ.
١١. إيضاح أقوى المذهبين في مسألة رفع اليدين، زين الدين أبو حفص عمر بن عيسي بن عمر الباريني الشافعي ت ٧٦٤هـ، تحقيق: د. عبدالعزيز مبروك عايد الأحمدي، دار البخاري، بريدة، المدينة، ط. الأولى، ١٤١٢هـ.
١٢. البحر الرائق شرح كنز الدقائق: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري ت٩٧٠هـ، دار المعرفة، بيروت.
١٣. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: علاء الدين الكاساني ت٥٨٧هـ، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. الثانية ١٩٨٢م.
١٤. البرهان في أصول الفقه، عبدالملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، الملقب بإمام الحرمين ت ٤٧٨هـ، تحقيق: صلاح ابن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط. الأولى ١٤١٨هـ.
١٥. تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام: شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي ت ٧٤٨هـ، تحقيق: الدكتور بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط. الأولى، ٢٠٠٣م
١٦. تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي ت ٤٦٣هـ، تحقيق: د. بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. الأولى، ١٤٢٢هـ.
١٧. التاريخ الكبير: محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي ت ٢٥٦هـ، تحقيق: السيد هاشم الندوي، دار الفكر.

١٨. تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، أبو العلا محمد عبدالرحمن ابن عبدالرحيم المباركفوري ت ١٣٥٣، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٩. التحقيق في أحاديث الخلاف: أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي ت ٥٩٧، تحقيق: مسعد عبدالحميد محمد السعدني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى ١٤١٥هـ.

٢٠. تقريب التهذيب: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي ٨٥٢هـ، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا، ط. الأولى ١٤٠٦هـ.

٢١. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، ابن حجر العسقلاني ت ٨٥٢هـ، دار الكتب العلمية، ط. الأولى ١٤١٩هـ.

٢٢. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: ابن عبدالبر ت٤٦٣هـ، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبدالكبير البكري، وزارة الأوقاف بالمغرب، ١٣٨٧هـ.

٢٣. تهذيب الكمال: يوسف بن الزكي عبدالرحمن أبو الحجاج المزي ت ٧٤٢، تحقيق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الأولى ١٤٠٠هـ.

٢٤. الثقات: محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي ت ٣٥٤، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد، دار الفكر، الطبعة الأولى ١٣٩٥هـ.

٢٥. الجامع الصحيح (سنن الترمذي): محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي ت ٢٧٩، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٦. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر، دار طوق النجاة، ط. الأولى، ١٤٢٢هـ

٢٧. الجرح والتعديل، عبدالرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم ت ٣٢٧هـ، طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط. الأولى، ١٢٧١هـ.

٢٨. الجوهر النقي على سنن البيهقي، علاء الدين علي بن عثمان بن إبراهيم بن مصطفى المارديني، الشهير بابن التركماني ت ٧٥٠هـ، دار الفكر.

٢٩. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: محمد عرفة الدسوقي، دار الفكر، بيروت.

٣٠. حجة الله البالغة، أحمد بن عبدالرحيم بن الشهيد وجيه الدين بن معظم بن منصور المعروف بـ (الشاه ولي الله الدهلوي) ت ١١٧٦هـ، تحقيق: السيد سابق، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط. الأولى، ١٤٢٦هـ.

٣١. الحجة على أهل المدينة: محمد بن الحسن الشيباني ت ١٨٩هـ، تحقيق: مهدي حسن الكيلاني، عالم الكتب، بيروت، ط. الثالثة ١٤٠٣هـ.

٣٢. الدراية في تخريج أحاديث الهداية: ابن حجر العسقلاني ت ٨٥٢، دار المعرفة، بيروت.

٣٣. رفع اليدين في الصلاة، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبدالله ابن قيم الجوزية ت٧٥١هـ، تحقيق: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، ط. الأولى ١٤٣١هـ.

٣٤. سنن ابن ماجه: محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني ت٢٧٥، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر، بيروت.

٣٥. سنن أبي داود: سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي ت ٢٧٥، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الفكر.

٣٦. سنن البيهقي الكبرى: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر

البيهقي ت ٤٥٨، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ١٤١٤هـ.

٣٧. سنن الدارقطني: علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي ت ٣٨٥، تحقيق: السيد عبدالله هاشم يماني المدني، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٦هـ.

٣٨. سنن الدارمي: عبدالله بن عبدالرحمن أبو محمد الدارمي ت ٢٥٥، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. الأولى ١٤٠٧هـ.

٣٩. سنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية السندي: دار المعرفة، بيروت، ط. الأولي ١٤١١هـ.

٤٠. سير أعلام النبلاء: الذهبي ت ٧٤٨، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. التاسعة ١٤١٣هـ.

٤١. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك: محمد بن عبدالباقي بن يوسف الزرقاني ت ١١٢٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى ١٤١١هـ.

٤٢. فتح القدير: كمال الدين محمد بن عبدالواحد السيواسي السكندري المعروف بابن الهمام ت ٨٦١هـ، دار الفكر، بيروت، ط. الثانية.

٤٣. شرح معاني الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبدالملك ابن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي ت ٣٢١هـ، تحقيق: محمد زهري النجار، محمد سيد جاد الحق، عالم الكتب، ط. الأولى، ١٤١٤هـ.

٤٤. شرح منار الأنوار في أصول الفقه: للمولى عبداللطيف الشهير بابن ملك ت ٨٨٥هـ، وبهامشه شرح الشيخ زين الدين عبدالرحمن بن أبي بكر المعروف بابن العيني ت ٨٩٣هـ، كلاهما على منار الأنوار في أصول الفقه لأبي البركات عبدالله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفي الحنفي ت ٧١٠هـ، مطبعة دار السعادة، ١٣١٤هـ.

٤٥. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان: ابن حبان ت ٣٥٤، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الثانية ١٤١٤هـ.

٤٦. صحيح ابن خزيمة: محمد بن إسحاق بن خزيمة أبو بكر السلمي النيسابوري ت ٣١١، تحقيق: د. محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٠هـ.

٤٧. الضعفاء الكبير: محمد بن عمر بن موسى العقيلي ت٣٢٢هـ، تحقيق: عبدالمعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى ١٤٠٤هـ.

٤٨. الضعفاء والمتروكين: لابن الجوزي ت ٥٩٧هـ، تحقيق: عبدالله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى ١٤٠٦هـ.

٤٩. طبقات الحفاظ: عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي ت ٩١١، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى ١٤٠٣هـ.

٥٠. طرح التثريب في شرح التقريب، عبدالرحيم بن الحسين بن عبدالرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي ت ٨٠٦هـ، الطبعة المصرية القديمة.

٥١. علل الحديث لابن أبي حاتم الرازي ت ٣٢٧، تحقيق: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٥هـ.

٥٢. العلل الواردة في الأحاديث النبوية: علي بن عمر بن أحمد بن مهدي أبو الحسن الدارقطني البغدادي ت ٣٨٥، تحقيق: د. محفوظ الرحمن زين الله السلفي، دار طيبة، الرياض، ط. الأولى ١٤٠٥هـ.

٥٣. العلل ومعرفة الرجال: أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني ت ٢٤١، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، المكتب الإسلامي، دار الخاني، بيروت، الرياض، ط. الأولى ١٤٠٨هـ.

٥٤. عون المعبود شرح سنن أبي داود: محمد شمس الحق العظيم آبادي، ومعه حاشية ابن القيم ت ٧٥١هـ على سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٥هـ.

٥٥. فتح الباري شرح صحيح البخاري: ابن حجر ت٨٥٢هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.

٥٦. فواتح الرحموت: عبدالعلي محمد بن نظام الدين الأنصاري ت ١١٨٠هـ، بشرح مسلم الثبوت لمحب الله بن عبدالشكور البهاري ت ١١١٩هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٣هـ، (مطبوع مع المستصفى للغزالي).

٥٧. فتح المغيث شرح ألفية الحديث: محمد بن عبدالرحمن السخاوي ت ٩٠٢هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط. الأولى، ١٤١٤هـ.

٥٨. قرة العينين برفع اليدين في الصلاة، البخاري، ت ٢٥٦هـ، تحقيق: أحمد الشريف، دار الأرقم للنشر والتوزيع، الكويت، ط. الأولى، ١٤٠٤هـ.

٥٩. لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي ت ٧١١هـ، دار صادر، بيروت، ط. الثالثة، ١٤١٤هـ.

٦٠. لسان الميزان، ابن حجر العسقلاني ت ٨٥٢هـ، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، ط. الأولى، ٢٠٠٢م.

٦١. المبسوط: أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٦هـ.

٦٢. المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين: ابن حبان البستي ت ٣٥٤، دار الوعي حلب، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط. الثانية ١٤٠٢هـ.

٦٣. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر ابن سليمان الهيثمي ت ٨٠٧هـ، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، ٤١٤ هـ.

٦٤. المجموع شرح المهذب: محيي الدين بن شرف النووي ت ٦٧٦، دار الفكر، بيروت، ط. الأولى، ١٤١٧هـ.

٦٥. مجموع الفتاوى: أحمد عبدالحليم ابن تيمية الحراني أبو العباس ت ٧٢٨، تحقيق: عبدالرحمن محمد قاسم، مكتبة ابن تيمية.
٦٦. المحلى: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري ت ٤٥٦، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
٦٧. المدونة الكبرى: مالك بن أنس، دار صادر، بيروت.
٦٨. مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، أبو الحسن عبيدالله بن محمد عبدالسلام بن خان محمد بن أمان الله بن حسام الدين الرحماني المباركفوري ت ١٤١٤هـ، إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء، الجامعة السلفية بنارس الهند، ط. الثالثة، ١٤٠٤هـ.
٦٩. المسند: عبدالله بن الزبير أبو بكر الحميدي ت ٢١٩، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، مكتبة المتنبي، بيروت، القاهرة.
٧٠. مسند أبي يعلى: أحمد بن علي بن المثنى أبو يعلى الموصلي التميمي ت ٣٠٧، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، ط. الأولى ١٤٠٤هـ.
٧١. مسند الإمام أحمد بن حنبل: أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني ت ٢٤١هـ، مؤسسة قرطبة، مصر.
٧٢. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، (صحيح مسلم) مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري ت ٢٦١هـ، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٧٣. المصنف، أبو بكر عبدالرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني ت ٢١١هـ، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط. الثانية، ١٤٠٣هـ.
٧٤. المصنف في الأحاديث والآثار: أبو بكر عبدالله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي ت ٢٣٥، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط. الأولى ١٤٠٩هـ.

٧٥. معرفة الثقات: أحمد بن عبدالله بن صالح أبو الحسن العجلي الكوفي ت ٢٦١، تحقيق: عبدالعليم عبدالعظيم البستوي، مكتبة الدار، المدينة المنورة، ط. الأولى ١٤٠٥هـ.
٧٦. معرفة السنن والآثار، أبو بكر البيهقي ت ٤٥٨هـ، تحقيق: عبدالمعطي أمين قلعجي، دار قتيبة (دمشق -بيروت)، دار الوعي (حلب - دمشق)، دار الوفاء (المنصورة - القاهرة)، ط. الأولى، ١٤١٢هـ.
٧٧. المغني في الضعفاء: الذهبي ت ٧٤٨، تحقيق: د. نور الدين عتر.
٧٨. المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني: عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي ت٦٢٠، دار الفكر، بيروت، ط. الأولى ١٤٠٥هـ.
٧٩. المقتنى في سرد الكنى: الذهبي ت ٧٤٨، تحقيق: محمد صالح عبدالعزيز المراد، مطابع الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ١٤٠٨هـ.
٨٠. مناهج العقول: محمد بن الحسن البدخشي ت ٩٢٢هـ، على منهاج الوصول في علم الأصول للبيضاوي ت ٦٨٥هـ، مطبعة محمد علي صبيح.
٨١. المنتقى من السنن المسندة، أبو محمد عبدالله بن علي بن الجارود النيسابوري المجاور بمكة ت ٣٠٧هـ، تحقيق: عبدالله عمر البارودي، مؤسسة الكتاب الثقافية، بيروت، ط. الأولى، ١٤٠٨هـ.
٨٢. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، النووي ت ٦٧٦هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط. الثانية، ١٣٩٢هـ
٨٣. موطأ الإمام مالك: مالك بن أنس أبو عبدالله الأصبحي ت ١٧٩، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر.
٨٤. ميزان الاعتدال في نقد الرجال: الذهبي ٧٤٨، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى ١٩٩٥م.
٨٥. نصب الراية لأحاديث الهداية: عبدالله بن يوسف الحنفي الزيلعي ت ٧٦٢، تحقيق: محمد يوسف البنوري، دار الحديث، مصر، ط. ١٣٥٧هـ.

٨٦. نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار: الشوكاني ت ١٢٥٥، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣.
٨٧. الهداية شرح بداية المبتدي: علي بن أبي بكر بن عبدالجليل المرغياني ت٥٩٣، المكتبة الإسلامية، بيروت.
٨٨. الوصول إلى الأصول: لأحمد بن علي بن برهان البغدادي ت ٥١٨هـ، تحقيق د. عبدالحميد علي أبوزنيد، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.

فهرس المحتويات

نوازل في الاعتكاف

إعداد:
د. سعد بن عبدالعزيز الشويرخ
الأستاذ المشارك بقسم الفقه
بكلية الشريعة في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المقدمة

الحمد لله الذي منّ على عباده المؤمنين بموسم عظيم، وخصّه بإنزال كتابه، وصيام أيامه، وقيام لياليه، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، أحمده على وافر نعمه، وعظيم هباته، وأشهد أن نبينا محمدًا عبدُه ورسولُه، قدوة العابدين، وإمام المتقين، أرسله الله بالهدى ودين الحق، ليظهره على الدين كله، وكفى بالله شهيدًا، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه والتابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فيقبل الناس على الجلوس في المساجد، والمسارعة إلى الخيرات، وفعل القربات في شهر رمضان، ويحرص البعض على الاعتكاف في العشر الأواخر من رمضان اقتداءً بالنبي ﷺ، وتحريًا لليلة القدر، واغتنامًا لفضيلة الزمن، وتفرغًا للعبادة، وقطعًا للنفس عن الاشغال، وطلبًا للأجر، وطمعًا في المغفرة، والاعتكاف تسهل في هذا الزمن بسبب وجود وسائل الاتصال التي قربت البعيد، ومكنت المعتكف من الاتصال بالناس طيلة أيام الاعتكاف، كما حصلت عناية في بعض المساجد بتهيئة جميع ما يحتاج إليه المعتكف من تخصيص أماكن للاعتكاف، وإعداد ما يحتاج إليه من مأكل ومشرب وغيرهما، وقد جدت في هذه العبادة نوازل، أحببت بحثها إظهارًا لحكمها الشرعي، وتجلية لجوانبها، وإجابةً عن بعض الإشكالات المتعلقة بها، نظرًا لأهميتها، وسؤال بعض المعتكفين عنها، وعدم إفرادها بالبحث.

أهمية الموضوع:

تظهر أهميته فيما يأتي:

١. بيان الأحكام الشرعية لهذه النوازل في الاعتكاف.

٢. أن هذا الموضوع تعظم أهميته للمعتكفين، الذين تقع لهم هذه المستجدات، ويكثر سؤالهم عن صحة اعتكافهم.

أسباب اختيار الموضوع:

١. جدة موضوع البحث، وكونه معدودًا من النوازل.

٢. أن هذا الموضوع له صلة بعبادة الاعتكاف التي واظب عليها النبي ﷺ، وأزواجه من بعده.

الدراسات السابقة:

بحثت ما كتب حول هذا الموضوع في فهارس المكتبات العامة، ومحركات البحث على الشبكة العنكبوتية، فلم أجد من بحثه، لكن وقفت على دراسات فقهية، ورسائل علمية قد يظهر لها صلة بموضوع البحث، وهذا عرض موجز لما وقفت عليه.

١. فقه الاعتكاف، للدكتور خالد بن علي المشيقح، وهو كتاب مطبوع عام ١٤١٩هـ، طبعته دار أصداء المجتمع، وهو من أوسع الكتب المعاصرة في أحكام الاعتكاف، وقد تضمن مسائل الاعتكاف التي تكلم عنها الفقهاء السابقون، ولا يوجد اشتراك بين هذا البحث وبينه إلا في التمهيد، وذلك لأن موضوعه عام، وهذا البحث خاص بالنوازل التي جدت في الاعتكاف، ولم يتكلم عنها الفقهاء السابقون.

٢. فقه المستجدات في باب العبادات، لطاهر بن يوسف الصديقي، وهي

رسالة ماجستير في كلية الشريعة في الجامعة الأردنية، نوقشت عام ١٤٢٣هـ، وقد قام باختيار بعض المسائل التي استجدت في العبادات، مقتصرًا على خمس مسائل، ليس شيء منها في الاعتكاف، ولذا لا يوجد بيني وبينه اتفاق في مسائل البحث.

٣. مسائل معاصرة مما تعم به البلوى في فقه العبادات، لنايف بن جمعان جريدان، وهي رسالة ماجستير في كلية الشريعة والقانون في جامعة أم درمان، نوقشت عام ١٤٢٩هـ ولا يوجد بيني وبينه اشتراك في مسائل البحث، لأنه لم يبحث شيئًا من النوازل في الاعتكاف.

٤. فقه النوازل في العبادات، للدكتور خالد بن علي المشيقح، وهو كتاب مطبوع عام ١٤٣٣هـ طبعته مكتبة الرشد، وقد تعرض لكثير من النوازل في العبادات، لكنه لم يذكر شيئًا من النوازل في الاعتكاف.

منهج البحث:

اتبعت في كتابة هذا الموضوع المنهج العلمي المتبع في كتابة البحوث الفقهية من تحرير محل النزاع، وذكر الأقوال، واستقصاء أدلتها، مع بيان وجه الدلالة، وما يرد عليها من مناقشات، وما يجاب به عنها إن وجدت، والترجيح، مع بيان سببه، وتخريج الأحاديث وبيان درجتها إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما، وترجمت للأعلام إلا الخلفاء الراشدين، وأمهات المؤمنين، وأئمة المذاهب، والمشهورين من العلماء، لأن شهرتهم تغني عن التعريف بهم، وختمت البحث بخاتمة تعطي فكرةً واضحةً عمَّا تضمنه.

تقسيمات البحث:

يشتمل البحث على مقدمة، وتمهيد، وأربعة مباحث، وخاتمة، وفهارس.

المقدمة، وفيها:

١. أهمية الموضوع.

٢. أسباب اختياره.

٣. الدراسات السابقة.

٤. منهج البحث.

٥. خطة البحث.

التمهيد: وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف النازلة.

المطلب الثاني: تعريف الاعتكاف.

المطلب الثالث: حكم الاعتكاف.

المبحث الأول: البيع والشراء في المسجد بوسائل الاتصال الحديثة، والآثار المترتبة عليه، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: البيع والشراء للتجارة.

المطلب الثاني: الشراء لحاجة المعتكف.

المطلب الثالث: الآثار المترتبة على البيع والشراء في المسجد.

المبحث الثاني: الخروج من المسجد، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الخروج من المسجد للدخول فيه لمكان الاعتكاف.

المطلب الثاني: الخروج من المسجد للاعتكاف في غيره.

المطلب الثالث: الخروج من المسجد للذهاب إلى العمل.

المبحث الثالث: الاعتكاف في المصليات.

المبحث الرابع: استخدام المعتكف وسائل الاتصال، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: استخدام المعتكف وسائل الاتصال في الحديث مع الناس.

المطلب الثاني: استخدام المعتكف وسائل الاتصال في نشر العلم.

الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث.

الفهارس.

التمهيد

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول
تعريف النازلة

لغة: النوازل جمع نازلة، وهي اسم فاعل من نزل به ينزل إذا حّل، وأصل النازلة هبوط الشيء ووقوعه وحلوله، ومنه قول الفقهاء: أن الإمام يقنت في النوازل، والنازلة الشديدة من شدائد الدهر تنزل بالناس[(١)].

اصطلاحًا: لم يذكر المتقدمون تعريفًا يصلح أن يكون حدًّا لها[(٢)]، أما المعاصرون فقد تعددت تعريفاتهم لها على أقوال، منها:

القول الأول: "الوقائع الجديدة التي لم يسبق فيها نص أو اجتهاد"[(٣)].

القول الثاني: "الحادثة الجديدة التي تحتاج إلى حكم شرعي"[(٤)].

القول الثالث: "واقعة أو حادثة مستجدة لم تعرف في السابق بالشكل الذي عرفت فيه الآن"[(٥)].

القول الرابع: "الوقائع المستجدة التي لم يسبق فيها نص أو اجتهاد واستدعت حكمًا شرعيًّا"[(٦)].

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة، مادة نزل (٥/٤١٧)، لسان العرب، مادة نزل (١١/٦٥٦).
(٢) ينظر: منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة ص ٨٩.
(٣) المرجع السابق ص ٩٠.
(٤) نوازل الزكاة ص ٢٨.
(٥) دراسات فقهية في قضايا معاصرة (٢/٦٣).
(٦) فقه النوازل (١/١٣).

ويرد على التعريف الأول أن بعض الوقائع قد لا تحتاج إلى حكم شرعي، ويرد على التعرف الثاني والثالث أن الحادثة، وإن كانت جديدة، واحتاجت إلى حكم شرعي، لكن قد يكون ورد فيها نص أو اجتهاد للعلماء السابقين، والتعريف الرابع سلم من هذا، ولذا الأقرب في تعريفها أن يقال: الوقائع الجديدة التي لم يرد فيها نص، ولا اجتهاد، وتحتاج إلى بيان حكمها الشرعي.

المطلب الثاني
تعريف الاعتكاف

لغة: يقال: عكف على الشيء يعكف عكفًا وعكوفًا، ويعكف بضم الكاف وكسرها، وهو الإقامة على الشيء ولزومه وحبس النفس عليه، خيرًا كان أو شرًّا، ومنه قوله تعالى: ﴿وَجَٰوَزْنَا بِبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱلْبَحْرَ فَأَتَوْا۟ عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰٓ أَصْنَامٍ لَّهُمْ ۚ قَالُوا۟ يَٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ ۚ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴿١٣٨﴾﴾ [الأعراف:١٣٨]، أي يقيمون، وقوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِىٓ أَنتُمْ لَهَا عَٰكِفُونَ ﴿٥٢﴾﴾ [الأنبياء:٥٢]، والعكوف: الإقامة في المسجد، ويقال لمن لازم المسجد، وأقام على العبادة فيه: عاكف ومعتكف[(١)].

اصطلاحًا: تعددت عبارات الفقهاء في تعريف الاعتكاف، وهذا باختلاف المذاهب، وذلك على النحو الآتي:

عند الحنفية: "اللبث في المسجد مع الصوم ونية الاعتكاف"[(٢)].

عند المالكية: "لزوم مسلم مميز مسجدًا مباحًا بصوم، كافًّا عن الجماع ومقدماته يومًا بليلته فأكثر للعبادة بنية"[(٣)].

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة، مادة عكف (١٠٨/٤)، لسان العرب، مادة عكف (٢٥٥/٩)، القاموس المحيط مادة عكف (٢٥٧/٣)، مختار الصحاح، مادة عكف (٢١٦/١).

(٢) العناية شرح الهداية (٣٩٠/٢)، تبيين الحقائق (٣٤٧/١)، فتح القدير (٣٨٩/٢).

(٣) بلغة السالك (٧٢٥/١-٧٢٦).

عند الشافعية: "اللبث في المسجد من شخص مخصوص بنية"[1].

عند الحنابلة: "لزوم المسجد لطاعة الله على صفة مخصوصة، من مسلم طاهر مما يوجب غسلا"[2].

ويظهر من هذه التعريفات أن الفقهاء متفقون على أن الاعتكاف هو لزوم مسجد بصفة مخصوصة على وجه القربة، ثم يختلفون في اشتراط بعض الأوصاف كالصوم، ولذا الأنسب في تعريفه أن يقال: لزوم مسجد من شخص مخصوص على وجه القربة.

شرح التعريف:

قول: "لزوم مسجد": لابد أن يكون الاعتكاف في مسجد، فلا يصح أن يكون في غير مسجد، كمصلى أو بيت[3].

وقول: "من شخص مخصوص": هو المسلم العاقل المميز الطاهر مما يوجب غسلًا، فلا يصح من كافر، ولا مجنون، ولا طفل، ولا جنب، ولا حائض، ولا نفساء[4].

وقول: "على وجه القربة": لابد في الاعتكاف من نية التعبد لله والتقرب إليه؛ لأنه عبادة، والعبادات لا تصح من غير نية[5].

المطلب الثالث
حكم الاعتكاف

أجمع أهل العلم على استحباب الاعتكاف، وعدم وجوبه إلا بالنذر[6]،

(١) أسنى المطالب (٤٣٣/١)، مغني المحتاج (١٨٨/٢)، الغرر البهية (٢٣٨/٢).
(٢) الإنصاف (٣ /٣٥٨)، كشاف القناع (٣٤٧/٢).
(٣) ينظر: شرح منتهى الإرادات (٤٩٩/١)، مطالب أولي النهى (٢٢٧/٢).
(٤) ينظر: المبدع (٦٠/٣)، الإنصاف (٣٥٨/٣)، كشاف القناع (٣٤٧/٢).
(٥) ينظر: كشاف القناع (٣٥١/٢)، شرح منتهى الإرادات (٤٩٩/١).
(٦) أسنى المطالب (٤٣٣/١)، مغني المحتاج (١٨٨/٢)، الإفصاح (٢٥٥/١)، المغني (١٨٦/٣) =

قال ابن المنذر[1]: "وأجمعوا على أن الاعتكاف لا يجب على الناس فرضًا، إلا أن يوجبه المرء على نفسه، فيجب عليه"[2].

وقال النووي: "فالاعتكاف سنة بالإجماع، ولا يجب إلا بالنذر بالإجماع"[3].

وقال الزركشي[4]: "والاعتكاف سنة، إلا أن يكون نذرًا فيلزم الوفاء به، هذا إجماع"[5].

أدلة استحبابه:

١. قوله تعالى: ﴿وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَـٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾ [البقرة:١٢٥].

وجه الدلالة: أن الله أمر نبيه إبراهيم عليه السلام بتطهير بيته للطائفين والعاكفين والمصلين، فدل على أن الاعتكاف قربة يستحق فاعله الثواب[6]، كالطواف، والصلاة، قال جماعة من العلماء: «هو من الشرائع القديمة»[7].

٢. قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَـٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَـٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَـٰجِدِ﴾ [البقرة:١٨٧].

= الفروع (١٤٧/٣)، التمهيد (٥٢/٢٣)، شرح صحيح مسلم للنووي (٦٧/٨)، طرح التثريب (١٧٦/٤)، فتح الباري (٣١٨/٤).

(١) هو أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر الشافعي النيسابوري، كان إمامًا مجتهدًا، ولد سنة ٢٤٢هـ، وتوفي سنة ٣١٨هـ، وله مؤلفات منها: الإجماع، الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف.
ينظر: طبقات الشافعية الكبرى (١٠٢/٣)، العقد المذهب ص ٣٧.

(٢) الإجماع ص ٤٧.

(٣) المجموع (٥٠١/٦).

(٤) هو أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن محمد الزركشي الحنبلي المصري، كان إمامًا في المذهب، له مصنفات مفيدة، أشهرها شرح مختصر الخرقي، وكلامه فيه يدل على فقه نفيس، وله شرح آخر على الخرقي، اختصره من الشرح الكبير، وشرح قطعة من المحرر، توفي سنة ٧٧٢هـ.
ينظر: شذرات الذهب (٢٢٤/٦)، السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة (٩٦٦/٣).

(٥) شرح الزركشي (٤/٣).

(٦) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (١٠٨/١)، شرح الزركشي (٣/٣).

(٧) أسنى المطالب (٤٣٣/١)، الغرر البهية (٢٣٧/٢)، حاشية عميرة (٩٦/٢).

وجه الدلالة: أن الله أضاف الاعتكاف إلى المساجد المختصة بالقرب، وترك الوطء المباح لأجله، وهذا يدل على أنه قربة[١].

٣. عن عائشة رضي الله عنها: «أن النبي ﷺ كان يعتكف العشر الأواخر من رمضان حتى توفاه الله عز وجل، ثم اعتكف أزواجه من بعده»[٢].

وجه الدلالة: فعل النبي ﷺ له، ومداومته عليه، واعتكاف أزواجه معه، وبعده، ومواظبته ﷺ عليه دليل كونه سنة [٣]، قال بعض السلف: «عجبًا للناس تركوا الاعتكاف، وقد كان رسول الله ﷺ يفعل الشيء ويتركه، ولم يترك الاعتكاف منذ دخل المدينة إلى أن مات "[٤].

٤. عن ابن عباس[٥] أن رسول الله ﷺ قال -في المعتكف-: «هو يعكف الذنوب، ويجرى له من الحسنات كعامل الحسنات كلها»[٦].

---

(١) ينظر: المبسوط (١٤٤/٣).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الاعتكاف، باب الاعتكاف في العشر الأواخر (٦٥/٢) (٢٠٢٦)، ومسلم في كتاب الاعتكاف، باب اعتكاف العشر الأواخر من رمضان (٨٣٠/٢) (١١٧٢).

(٣) ينظر: بدائع الصنائع (١٠٨/٢)، فتح القدير (٣٩٠/٢)، المغني (١٨٦/٣)، المبدع (٦٠/٣)، كشاف القناع (٣٤٨/٢).

(٤) بدائع الصنائع (١٠٨/٢).

(٥) هو عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب بن شيبة بن هاشم، أبو العباس، حبر الأمة، وفقيه العصر، وإمام التفسير، مولده بشعب بني هاشم قبل عام الهجرة بثلاث سنين، توفي سنة ٦٧ أو ٦٨هـ.
ينظر: الطبقات الكبرى (٢ / ٣٦٥)، سير أعلام النبلاء (٣ / ٣٣١).

(٦) أخرجه ابن ماجه في كتاب الصيام، باب في ثواب الاعتكاف (٥٦٧/١) (١٧٨١)، والبيهقي في شعب الإيمان (٤٣٤/٥) (٣٦٧٨) من طريق عيسى بن موسى عن عبيدة العمي عن فرقد السبخي عن سعيد ابن جبير عن ابن عباس.
والحديث مسلسل بالضعفاء، ففيه فرقد السبخي ضعيف، قال البخاري في التأريخ الكبير (١٣١/٧): "فرقد أبو يعقوب السبخي عن سعيد بن جبير في حديثه مناكير"، وقال البوصيري في مصباح الزجاجة (٨٥/٢): «هذا إسناد فيه فرقد السبخي، وهو ضعيف»، والراوي عنه عبيدة بن بلال العمي، وهو مجهول، قال الحافظ في تقريب التهذيب (٣٧٩/١): "مجهول الحال"، والراوي عنه عيسى بن موسى، والغالب على حديثه المناكير إذا روى عن المجاهيل، قال الحافظ – في تهذيب التهذيب (٢٣٣/٨) -: "ويروي عن المجاهيل والكذابين أشياء كثيرة، حتى غلب على حديثه المناكير، لكثرة روايته عن الضعفاء والمتروكين".
ولذا ضعف الحديث البيهقي في شعب الإيمان (٤٣٤/٥)، والبوصيري في مصباح الزجاجة (٨٥/٢)، والمباركفوري في مرعاة المفاتيح (١٦٨/٧)، والألباني في ضعيف سنن ابن ماجه ص١٣٧ (٣٩٤).
ولا يصح في فضل الاعتكاف شيء مرفوع إلى النبي ﷺ، فالإمام أحمد أشار إلى ضعف هذا الحديث، وضعف غيره على سبيل العموم، وأنه لا يصح شيء في فضل الاعتكاف، قال أبو داود في مسائله: "قلت لأحمد: تعرف في فضل الاعتكاف شيئًا؟ قال: لا، إلا شيئًا ضعيفًا".
وابن الملقن أورد الأحاديث الواردة في فضل الاعتكاف، ومنها هذا الحديث، وضعفها كلها. =

وجه الدلالة: أن الاعتكاف يمنع الذنوب عن المعتكف، ويحبسها عنه[1]، وهذا يدل على فضله.

٥. أن الاعتكاف عبادة، لما فيه من التقرب إلى الله بمجاورة بيته، وحبس النفس على عبادته، وإخلاء القلب من الشواغل، والإعراض عن الدنيا، والإقبال على العبادات المحضة من الصلاة، والذكر، والدعاء، وتلاوة القرآن، والتفكر[2].

وليس بواجب بدليل:

١. حديث أبي سعيد[3] أن النبي ﷺ قال: «فمن أحب منكم أن يعتكف فليعتكف»[4].

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ لم يأمر به أصحابه إلا من أراده، ولو كان واجبًا لأمرهم به مطلقًا، ولم يعلقه بالإرادة[5].

٢. أن الصحابة لم يفعلوه، ولا أمروا به إلا من أراده[6].

٣. لأن العبادات الواجبات قد قرر لها الشرع أسبابًا راتبةً كالصلاة، أو أسبابًا عارضةً كالزكاة، والاعتكاف ليس له سبب راتب، ولا عارض، فينتفي وجوبه[7].

= ينظر: مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود السجستاني (١/١٣٧)، البدر المنير (٥/٧٧٠).

(١) ينظر: فيض القدير (٦/٢٧٤)، حاشية السندي على سنن ابن ماجه (١/٥٤٢).

(٢) ينظر: بدائع الصنائع (٢/١٠٨)، شرح العمدة (٢/٧١١).

(٣) هو سعد بن مالك بن سنان بن ثعلبة بن عوف بن الحارث بن الخزرج، الصحابي الأنصاري، شهد الخندق، وبيعة الرضوان، حدث عن رسول الله ﷺ فأكثر، وكان أحد الفقهاء، مات سنة ٧٤هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء (٣ / ١٦٨)، البداية والنهاية (٩ / ٤).

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الاعتكاف، باب الاعتكاف في العشر الأواخر، (٢/٦٥) (٢٠٢٧)، ومسلم في كتاب الصيام، باب فضل ليلة القدر (٢/٨٢٥) (١١٦٧).

(٥) ينظر: البيان (٣/٥٧١)، الحاوي الكبير (٣/٣٥٢)، المغني (٣/١٨٦)، شرح الزركشي (٣/٤).

(٦) ينظر: المغني (٣/١٨٦)، الكافي (١/٤٥٤).

(٧) ينظر: الحاوي الكبير (٣/٣٥٢).

ودليل وجوبه بالنذر:

١. عن عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ قال: «من نذر أن يطيع الله فليطعه»[١].

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ أمر بالوفاء بنذر الطاعة، وهذا يشمل الاعتكاف وغيره.

٢. عن عمر قال: «يا رسول الله، إني نذرت في الجاهلية أن أعتكف ليلة في المسجد الحرام، قال: فأوف بنذرك»[٢].

وجه الدلالة: أن عمر أخبر النبي ﷺ أنه نذر أن يعتكف ليلة في المسجد الحرام، فأمره بالوفاء بنذره، وظاهر الأمر الوجوب.

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأيمان والنذور، باب النذر في الطاعة (٤/٢٢٨) (٦٦٩٦).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الاعتكاف، باب الاعتكاف ليلًا (٢/٦٦) (٢٠٣٢)، ومسلم في كتاب الأيمان، باب نذر الكافر وما يفعل فيه إذا أسلم (٣/١٢٧٧) (١٦٥٦).

المبحث الأول
البيع والشراء في المسجد بوسائل الاتصال الحديثة، والآثار المترتبة عليه

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول
البيع والشراء للتجارة

بعض المعتكفين يرغب في عدم الانقطاع عن تجارته في أثناء أيام الاعتكاف، حيث يستطيع القيام بالبيع والشراء بواسطة وسائل الاتصال الحديثة التي يتمكن من خلالها من الدخول على المواقع المالية، والتجارية، والحسابات الشخصية على الشبكة العنكبوتية، فما حكم ذلك؟

هذه المسألة مبنية على حكم بيع المعتكف وشرائه في المسجد، وقد اختلف أهل العلم في ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول: يحرم البيع والشراء للمعتكف في المسجد، وهذا مذهب الحنابلة[1].

القول الثاني: يكره البيع والشراء للمعتكف في المسجد، وهذا قول بعض

(١) الفروع (٣/١٩٨)، الإنصاف (٣/٣٨٥)، شرح منتهى الإرادات (١/٥٠٨)، كشاف القناع (٢/٣٦٦)، مطالب أولي النهى (٢/٢٥٥)، الروض المربع ص ١٨٦.

الحنفية[1]، وهو مذهب المالكية[2]، وأحد القولين عند الشافعية هو المذهب إذا كان بلا حاجة [3]، وأحد القولين عند الحنابلة[4].

القول الثالث: يجوز البيع والشراء في المسجد من غير كراهة، وهو مذهب الحنفية إذا لم يحضر السلعة إلى المسجد[5]، وأحد القولين عند الشافعية[6]، وهو مذهب الظاهرية[7].

الأدلة:

أدلة القول الأول:

١. قوله تعالى: ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ يُسَبِّحُ لَهُۥ فِيهَا بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ ۝٣٦﴾ [النور:٣٦].

وجه الدلالة: أن البيع والشراء في المسجد فيه لغو، ورفع صوت، والمساجد منزهة عن ذلك.

٢. عن أنس بن مالك[8] قال: «بينما نحن في المسجد مع رسول الله ﷺ،

(١) البحر الرائق (٢/٣٢٦)، حاشية ابن عابدين (٢/٤٤٨).

(٢) مواهب الجليل (٦/١٤)، منح الجليل (٨/٩٠)، التاج والإكليل (٧/٦١٩)، شرح مختصر خليل للخرشي (٧/٧٢)، حاشية العدوي (٢/٢٦٦)، الفواكه الدواني (٢/٣٣٤).

(٣) المجموع (٢/١٧٧)، (٦/٥٣٠)، أسنى المطالب (١/٤٣٤)، مغني المحتاج (٢/١٩٢)، حاشية ابن قاسم العبادي (٣/٤٦٨)، نهاية المحتاج (٣/٢٢٠)، حاشية الجمل (٢/٣٦٣).

(٤) تصحيح الفروع (٣/١٩٩)، الإنصاف (٣/٣٨٥)، المبدع (٣/٧٦).

(٥) مذهب الحنفية إباحة البيع والشراء إذا لم يحضر السلعة إلى المسجد، أما إن أحضرها فهو مكروه وهذه النازلة ليس فيه إحضار للسلع حال البيع والشراء، لأن ذلك يجري بوسائل الاتصال الحديثة.
ينظر: المبسوط (٣/١٢١)، بدائع الصنائع (٢/١١٦)، تبيين الحقائق (١/٣٥١)، البناية (٤/١٣٠)، الجوهرة النيرة (١/١٤٧)، مجمع الأنهر (١/٢٥٧).

(٦) البيان (٣/٥٩٦)، المجموع (٦/٥٢٩- ٥٣١).

(٧) المحلى (٣/١٦٩) (٣/٤٢٦).

(٨) هو أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم بن عدي بن النجار، الإمام المفتي، راوية الإسلام، أبو حمزة الأنصاري الخزرجي النجاري، خادم رسول الله ﷺ، وتلميذه، وآخر أصحابه موتًا، اختلف في سنة وفاته، فقيل: سنة ٩١هـ، وقيل: غير ذلك.
ينظر: تأريخ الإسلام (٣ / ٢٨٨)، البداية والنهاية (٩ / ٩٤).

إذ جاء أعرابي، فقام يبول في المسجد، فقال أصحاب رسول الله ﷺ: مه مه[١]، قال: قال رسول الله ﷺ: لا تزرموه[٢]، دعوه، فتركوه حتى بال، ثم إن رسول الله ﷺ دعاه، فقال له: إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من هذا البول ولا القذر، إنما هي لذكر الله، والصلاة، وقراءة القرآن، أو كما قال رسول الله ﷺ»[٣].

وجه الدلالة: أن المساجد إنما بنيت لذكر الله، والصلاة، وقراءة القرآن، وجاء الحديث بأسلوب الحصر، ومفهوم الحصر يدل على عدم جواز ما عدا ذلك من الأقذار، ورفع الأصوات، والخصومات، والبيع والشراء، وسائر العقود[٤].

٣. ما جاء في الحديث: «أن النبي ﷺ نهى عن البيع والشراء في المسجد»[٥].

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ نهى عن البيع والشراء في المسجد، والنهي يقتضي التحريم، وإذا نهى عن ذلك في غير حال الاعتكاف، ففيه أولى[٦].

---

(١) اسم فعل مبني على السكون، وهي كلمة زجر، ومعناها: اكفف، وتقال مكررة.
ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم (١٩٣/٣)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٤٩٢/٢).

(٢) هو بضم التاء، وإسكان الزاي، وبعدها راء، أي لا تقطعوا عليه بوله، والإزرام القطع.
ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم (١٩٠/٣)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٤٩٢/٢).

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الطهارة، باب وجوب غسل البول وغيره من النجاسات إذا حصلت في المسجد (٢٣٦/١-٢٣٧) (٢٨٥).

(٤) ينظر: نيل الأوطار (٦٢/١).

(٥) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، باب التحلق يوم الجمعة قبل الصلاة (٢٨٣/١) (١٠٧٩)، والنسائي في كتاب المساجد، النهي عن البيع والشراء في المسجد (٤٧/٢-٤٨) (٧١٣)، والترمذي في كتاب الصلاة، باب النهي عن البيع والشراء في المسجد (١٣٩/٢) (٣٢٢)، وابن ماجه في كتاب المساجد والجماعات، باب ما يكره في المساجد (٢٤٧/١) (٧٤٩)، وأحمد (١٧٩/٢) (٦٦٧٦)، وابن خزيمة (٢٧٤/٢) (١٣٠٤)، والبيهقي (٤٤٨/٢) من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده.
والحديث حسنه الترمذي، والحافظ ابن حجر، والألباني في صحيح سنن أبي داود (٢٠١/١)، قال الترمذي: "حديث عبدالله بن عمرو بن العاص حديث حسن"، وقال الحافظ في نتائج الأفكار (٢٩٧/١): "هذا حديث حسن"، وصححه ابن خزيمة، وابن العربي في عارضة الأحوذي (١١٩/٢)، وكذلك الحافظ في فتح الباري (٥٤٩/١)، فقال: "وإسناده صحيح إلى عمرو، فمن يصحح نسخته يصححه".

(٦) ينظر: المغني (٢٠٠/٣)، شرح الزركشي (١٦/٣).

المناقشة: يناقش من وجهين:

الأول: أن النهي عن ذلك لم يأت إلا في هذا الحديث، وهو حديث غير صحيح[١].

الجواب: أن من ذهب إلى عدم صحة هذا الحديث، استند إلى كونه منقطعًا، لأنه من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وهو يحدث عن صحيفة جده، فهو لم يسمع منه[٢]، وهذا يخالف ما عليه أئمة أهل الحديث والمحققون منهم، فقد ذهبوا إلى الاحتجاج بما رواه عن أبيه عن جده إذا كان الراوي عنه ثقة، قال البخاري: "رأيت أحمد بن حنبل، وعلي بن المديني، وإسحاق بن راهويه، وأبا عبيدة، وعامة أصحابنا يحتجون بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، ما تركه أحد من المسلمين"[٣].

وقال يعقوب بن شيبة[٤]: "ما رأيت أحدًا من أصحابنا ممن ينظر في الحديث وينتقي الرجال، يقول في عمرو بن شعيب شيئًا، وحديثه عندهم صحيح، وهو ثقة ثبت، والأحاديث التي أنكروا من حديثه إنما هي لقوم ضعفاء رووها عنه، وما روى عنه الثقات فصحيح"[٥].

والحاصل أن حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مقبول عند

(١) ينظر: المحلى (١٦٩/٣).

(٢) قال الترمذي في سننه (١٣٩/٢): "ومن تكلم في حديث عمرو بن شعيب إنما ضعفه، لأنه يحدث عن صحيفة جده، كأنهم رأوا أنه لم يسمع هذه الأحاديث من جده، قال علي بن عبد الله: وذكر عن يحيى بن سعيد أنه قال: حديث عمرو بن شعيب عندنا واهٍ". وينظر: تدريب الراوي (٧٣٢/٢).

(٣) تهذيب التهذيب (٤٩/٨).

(٤) هو يعقوب بن شيبة بن الصلت بن عصفور، أبو يوسف السدوسي البصري، الحافظ الكبير، نزيل بغداد، وكان من كبار علماء الحديث، صنف مسندًا كبيرًا، لكنه لم يتمه، توفي سنة ٢٦٢هـ.
ينظر: تأريخ الإسلام (٤٥١/٦)، تذكرة الحفاظ (١١٩/٢).

(٥) التمهيد (٦٢/٣).

أكثر أهل العلم إذا كان الراوي عنه ثقة [١]، قال النووي: «جواز الاحتجاج به، كما قال المحققون من أهل الحديث والأكثرون، وهم أهل هذا الفن، وعنهم يؤخذ، ويكفي فيه ما ذكرناه عن إمام المحدثين البخاري» [٢].

الثاني: لو صح الحديث، فالنهي محمول على الكراهة لا على التحريم [٣].

الجواب: أن النهي محمول على التحريم، لأنه الأصل، ولا يوجد صارف له من الكراهة إلى التحريم، فوجب البقاء على الأصل، قال الشوكاني [٤]: "وأنت خبير بأن حمل النهي على الكراهة يحتاج إلى قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي، الذي هو التحريم عند القائلين بأن النهي حقيقة في التحريم، وهو الحق" [٥].

٤. عن أبي هريرة [٦] أن رسول الله ﷺ قال: «إذا رأيتم من يبيع أو يبتاع في المسجد، فقولوا: لا أربح الله تجارتك» [٧].

(١) ينظر: السنن الكبرى (٣٩٧/٧)، نصب الراية (٥٩/١)، تهذيب التهذيب (٤٩/٨).
(٢) المجموع (١٠٦/١).
(٣) ينظر: الحاوي (٣٦٧/٣)، نيل الأوطار (١٨٤/٢).
(٤) هو محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني، مفسر، محدث، فقيه، أصولي، نشأ بصنعاء، وتولى بها القضاء إلى أن مات سنة ١٢٥٠هـ، له مؤلفات منها: فتح القدير، نيل الأوطار.
ينظر: الأعلام (٦ / ٢٩٨)، معجم المؤلفين (٣ / ٥٤١).
(٥) نيل الأوطار (١٨٤/٢).
(٦) اختلف في اسمه على أقوال، أرجحها: عبدالرحمن بن صخر، وهو من الأزد، ثم من دوس، الإمام الفقيه المجتهد، الحافظ، حمل عن النبي ﷺ علمًا كثيرًا، وقد لزم النبي ﷺ بعد إسلامه، فلم يفارقه في حضر ولا سفر، مات سنة ٥٩هـ، وله ثمان وسبعون سنة.
ينظر: سير أعلام النبلاء (٢ / ٥٧٨)، البداية والنهاية (٨ / ١٠٧).
(٧) أخرجه الترمذي في كتاب البيوع، باب النهي عن البيع في المسجد (٦١١/٣) (١٣٢١) والنسائي في عمل اليوم والليلة ص٧٣ - ٧٤ (١٧٦)، والدارمي (٣٢٦/١)، وابن خزيمة (٢٧٤/٢) (١٣٠٥)، وابن الجارود (٥٦٢)، والحاكم (٥٦/٢)، والبيهقي (٤٤٧/٢).
قال الترمذي: "حديث أبي هريرة حديث حسن غريب"، وقال الحاكم في مستدركه (٥٦/٢): "صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه"، وقال ابن مفلح في الفروع (١٩٨/٣): "وإسناده جيد".
وصححه الألباني في إرواء الغليل (١٣٤/٥).

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ أمر من رأى يبيع أو يبتاع في المسجد أن يقول له: لا أربح الله تجارتك، وهو دعاء عليه، وهذا يدل على التحريم، لأن الدعاء على أحد لا يجوز إلا إذا ارتكب ما يحرم عليه، قال في سبل السلام: «فيه دلالة على تحريم البيع والشراء في المساجد»(١).

المناقشة: أن الحديث ليس فيه منع من البيع، وإنما يفيد الكراهة(٢).

الجواب: عدم التسليم بذلك، لأن النبي ﷺ أمر بالدعاء عليه أن لا يحقق الله له مقصوده من حصول الربح، وهذا يدل على التحريم لا على الكراهة.

٥. عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «من سمع رجلًا ينشد ضالة في المسجد، فليقل: لا ردها الله عليك، فإن المساجد لم تبن لهذا»(٣).

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ نهى عن إنشاد الضالة في المسجد، ومن باب أولى البيع في الاعتكاف(٤).

٦. عن واثلة بن الأسقع(٥) أن النبي ﷺ قال: «جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم، وشراءكم وبيعكم، وخصوماتكم، ورفع أصواتكم، وإقامة حدودكم، وسل سيوفكم»(٦).

(١) (٢٣٢/١).
(٢) ينظر: المحلى (٥٧١/٧).
(٣) أخرجه مسلم في كتاب المساجد، باب النهي عن نشد الضالة في المسجد (٣٩٧/١) (٥٦٨).
(٤) ينظر: الفروع (١٩٨/٣).
(٥) هو واثلة بن الأسقع بن كعب بن عامر الليثي، أبو الأسقع، أسلم والنبي ﷺ يتجهز إلى تبوك، فشهدها معه، وخدم النبي ﷺ، وكان من فقراء أهل الصفة، توفي في آخر خلافة عبدالملك سنة خمس وثمانين، وهو ابن ثمان وتسعين سنة.
ينظر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب (١٥٦٤/٤)، تأريخ الإسلام (١٠١٥/٢).
(٦) أخرجه ابن ماجه في كتاب المساجد والجماعات، باب ما يكره في المساجد (٢٤٧/١) (٧٥٠) والطبراني في الكبير (١٣٢/٨) (٧٦٠١) من طريق الحارث بن نبهان عن عتبة بن يقظان عن أبي سعيد عن مكحول عن واثلة بن الأسقع.
والحديث فيه أكثر من علة، قال في مصباح الزجاجة (٩٥/١): "هذا إسناد ضعيف، أبو سعيد هو محمد بن سعيد، قال أحمد: كان يضع الحديث، وقال البخاري: تركوه...، والحارث بن نبهان ضعيف"، =

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ أمر باجتناب البيع والشراء في المسجد، والأصل في الأمر الوجوب.

المناقشة: يناقش من ثلاثة وجوه:

الأول: أن الحديث ضعيف جدًّا، فلا يصح الاحتجاج به.

الثاني: لو صح الحديث، فهو محمول على جعل المساجد متاجر، كالمتاجر في الأسواق التي تباع فيها السلع، وتنقل إليها.

الثالث: أن الأمر محمول على الاستحباب توفيقًا بين الأدلة بقدر الإمكان[(١)].

٧. إنكار بعض التابعين على من باع في المسجد واشترى فيه، ومن ذلك:

أ. أن عطاء بن يسار[(٢)] كان إذا مر عليه بعض من يبيع في المسجد، دعاه، فسأله ما معك؟ وما تريد؟ فإن أخبره أنه يريد أن يبيعه، قال: "عليك بسوق الدنيا، وإنما هذا سوق الآخرة"[(٣)].

ب. أن عمران القصير[(٤)] رأى رجلًا يبيع في المساجد، فقال: "يا هذا، إن هذا سوق الآخرة، فإن أردت البيع فاخرج إلى سوق الدنيا"[(٥)].

= وقال ابن رجب في فتح الباري (٣٩٧/٣): "خرجه ابن ماجه بإسناد ضعيف جدًّا" وقال الحافظ في الدراية (٣٨٦/١): "وأسانيده كلها ضعيفة"، وقال الألباني في الإرواء (٣٦٢/٧) "إسناده ضعيف جدًّا"، وضعفه ابن الملقن في البدر المنير (٥٦٥/٩)، والزيلعي في نصب الراية (٦٦/٣)، ومغلطاي في شرح سنن ابن ماجه (١٢٦٦/٤) وابن القطان في بيان الوهم والإيهام (١٨٩/٣)، والسخاوي في المقاصد الحسنة ص١٨٨ (٣٧٢).

(١) ينظر: بدائع الصنائع (١١٦/٢).

(٢) هو عطاء بن أبي رباح، أبو محمد القرشي، أحد أعلام التابعين، ومفتي الحرم، ولد في أثناء خلافة عثمان، ونشأ بمكة، كان فقيهًا عالمًا محدثًا، أدرك مئتين من أصحاب رسول الله ﷺ، مات سنة ١١٤هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء (٧٨/٥)، تهذيب التهذيب (٢٠٠/٧).

(٣) ذكره الإمام مالك بلاغًا في الموطأ في باب جامع الصلاة (١٧٤/١) (٩٢)، وأحمد في الورع (٦٧/١) (١٩٩)، وأخرجه أبو داود في الزهد (٣٦٦/١) (٤٤١)، وأورده البغوي في شرح السنة (٣٧٣/٢).

(٤) هو عمران بن مسلم، أبو بكر البصري القصير، أحد الثقات، وهو من التابعين فقد روى عن أنس. ينظر: تأريخ الإسلام (١٦٩/٤)، تهذيب التهذيب (١٣٧/٨).

(٥) هذا الأثر لم أقف على من خرجه حسب البحث، وقد أورده الموفق ابن قدامة في المغني (٧٥/٣)، والبهوتي في كشاف القناع (٣٦٦/٢)، والرحيباني في مطالب أولي النهى (٢٥٦/٢).

٨. أن مقصود الاعتكاف هو حبس النفس على عبادة الله، والتجارة تنافي ذلك، وتشغله عن هذا المقصود [١].

أدلة القول الثاني:

١. ما جاء: «أن النبي ﷺ نهى عن البيع والشراء في المسجد»[٢].

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ نهى عن البيع والشراء في المسجد، والنهي محمول على الكراهة، لأن حقيقة الاعتكاف هو اللبث في المسجد، والبيع والشراء لا يخرجه عن ذلك[٣].

المناقشة: سبق مناقشة هذا عند ذكر أدلة القائلين بالتحريم.

٢. أن بقعة المسجد تحرزت عن حقوق العباد، وصارت خالصة لله تعالى، فيكره شغلها بالبيع والشراء[٤].

٣. أن الصوم والحج مع تغليظ حكمهما، لا يمنعان البيع والشراء، فكذلك الاعتكاف [٥].

المناقشة: يناقش من وجهين:

الأول: أن هذا قياس مع الفارق، وذلك أن الصوم لا يختص بموضع معين، بل يصح فعله في كل مكان، والحج وإن اختص بمواضع معينة إلا أنه يصح فيها البيع والشراء إلا ما يشترط له المسجد، وهو الطواف، وهذا بخلاف الاعتكاف الذي يختص بالمساجد، فلم يصح البيع والشراء فيه، للنهي عن ذلك.

الثاني: أن هذا قياس في مقابلة النص، فلا يصح.

(١) ينظر: الكافي (٤٦٠/١)، شرح العمدة (٧٩٧/٢)، شرح الزركشي (١٦/٣).
(٢) سبق تخريجه.
(٣) ينظر: الحاوي (٣٦٧/٣).
(٤) ينظر: المبسوط (١٢١/٣)، تبيين الحقائق (٣٥١/١)، البناية (١٣٠/٤).
(٥) ينظر: الحاوي (٣٦٧/٣).

٤. لأن المعتكف منقطع إلى الله في المسجد، فلا ينبغي له أن يشتغل بأمور الدنيا[١].

المناقشة: أن هذا التعليل يقتضي التحريم لا الكراهة، لأن اشتغال المعتكف بالتجارة في المسجد ينافي الاعتكاف.

أدلة القول الثالث:

١. العمومات من الكتاب والسنة الدالة على إباحة البيع والشراء من غير فرق بين المسجد وغيره[٢].

المناقشة: أن هذه العمومات مخصوصة بالأدلة الدالة على النهي عن البيع والشراء في المسجد.

٢. أن النبي ﷺ كان يتحدث مع الناس في اعتكافه[٣]، والبيع والشراء من جنس الكلام المباح، فلا بأس به للمعتكف.

المناقشة: يناقش من وجهين:

الأول: التسليم بأن النبي ﷺ كان يتحدث مع الناس في اعتكافه، لكن كان يتحدث بغير البيع والشراء.

الثاني: أن البيع والشراء وإن كان من جنس الكلام، لكنه يمنع في المسجد لمجيء الأحاديث بالنهي عن ذلك، وصيانة للمساجد عن الأمور الدنيوية.

٣. لأن البيع والشراء كلام مباح، فلم يكره، قياسًا على غيره من الحديث المباح[٤].

---

(١) ينظر: البحر الرائق (٣٢٦/٢)، حاشية ابن عابدين (٤٤٨/٢)، أسنى المطالب (٤٣٤/١).
(٢) ينظر: بدائع الصنائع (١١٦/٢)، المحلى (١٦٩/٣).
(٣) ينظر: المبسوط (١٢١/٣).
(٤) ينظر: البيان (٥٩٦/٣).

المناقشة: يناقش من وجهين:

الأول: أن هذا القياس في معارضة النص، فيكون فاسدًا.

الثاني: أن هذا قياس مع الفارق، وذلك أن البيع والشراء يحضره اللغو والحلف، وقد يبالغ البائع في وصف سلعته حتى يقع في الكذب، كما أنه لا يخلو من ارتفاع الأصوات، وهذا يوجب صيانة المساجد عن ذلك، وهذا بخلاف الكلام المباح.

٤. لأن الاعتكاف هو الإقامة في المسجد بنية التقرب إلى الله، والبيع والشراء لا يخرجه عن ذلك[(١)].

المناقشة: أن حقيقة الاعتكاف الحسية، وإن وجدت مع البيع والشراء، إلا أن حقيقته المعنوية تختل أو تنعدم، وذلك بحسب كثرة البيع أو قلته.

الترجيح:

يترجح القول الأول، وهو تحريم البيع والشراء على المعتكف في المسجد، وذلك لما يأتي:

أولًا: قوة أدلة هذا القول، ومناقشة أدلة الأقوال الأخرى.

ثانيًا: أن النبي ﷺ نهى عن إنشاد الضالة في المسجد، ودعا على الناشد لها، وعلل ذلك بأن المساجد لم تبن لهذا، وهذا التعليل متحقق في البيع والشراء، إذ المساجد لم تبن للتجارة، وما لم تبن له لا يفعل فيها، وإنما بنيت لذكر الله، والصلاة، وقراءة القرآن، وإجراء البيع والشراء فيها إخراج لها عن مقصودها، وجعل لها بمنزلة الأسواق، بل التجارة أولى بهذا الحكم من نشد الضالة، إذ المفاسد

(١) ينظر: المحلى (٣/٤١١، ٤٢٦).

الحاصلة منها في المسجد أعظم من مفاسد نشد الضالة، وذلك أن البيع والشراء فيه يحضره اللغو والحلف، ويحتاج إلى مراجعة ومماكسة، وقد لا يسلم البائع من الكذب والمبالغة في وصف المبيع، ولو سلم من ذلك، فأقل ما فيه رفع الأصوات، وحصول اللغو، والواجب صيانة المساجد عن ذلك كله تعظيمًا واحترامًا لها، لقوله تعالى: ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ يُسَبِّحُ لَهُۥ فِيهَا بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ ﴿٣٦﴾﴾ [النور]، ولقوله: «إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من هذا البول ولا القذر، إنما هي لذكر الله، والصلاة، وقراءة القرآن»[1].

ثالثًا: أن هذه المسألة ورد فيها نصوص بخصوصها، وهي على نوعين:

الأول: نهي النبي ﷺ عن البيع والشراء في المسجد، والأصل في النهي أنه للتحريم.

الثاني: أمره ﷺ بالدعاء على من باع في المسجد واشترى فيه: أن لا يربح الله تجارته، معاقبة له بنقيض قصده، وتنفيرًا وترهيبًا من مثل فعله[2]، وهذا أبلغ زاجر عن فعل التجارة في المسجد إذا علم أن الناس سيدعون عليه بأن لا يتحقق لها مقصوده من البيع.

رابعًا: أن بيع المعتكف وشراءه في المسجد ينافي الاعتكاف، ويشغله عن تحقيق مقاصده، وما ينبغي أن يكون عليه حال المعتكف من الانقطاع عن الخلق، والاشتغال بعبادة الخالق، والإقبال عليه بالقربات من الصلاة، والذكر، والدعاء، وتلاوة القرآن، والتفكر.

(١) سبق تخريجه.

(٢) ينظر: فيض القدير (١/٣٥٦).

المطلب الثاني
الشراء لحاجة المعتكف

بعض المعتكفين قد يقوم بشراء ما يحتاج إليه من طعام وشراب وغيرهما أيام الاعتكاف، وذلك باستخدام وسائل الاتصال الحديثة مع أصحاب المحلات، وهو في المسجد، إما بالاتصال مباشرة أو بالدخول على مواقعها على الشبكة العنكبوتية، فما حكم ذلك؟

هذه المسألة مبنية على حكم بيع المعتكف وشرائه في المسجد التي تقدمت، والخلاف السابق يجري فيها، لكن نُقل عن بعض القائلين بالتحريم الترخيص في ذلك، قال الإمام أحمد في رواية حنبل[(١)]: "المعتكف لا يبيع ولا يشتري إلا ما لابد له منه، طعام أو نحو ذلك، فأما التجارة والأخذ والعطاء فلا يجوز شيء من ذلك"[(٢)].

وقال ابن قدامة: "وليس للمعتكف بيع ولا شراء إلا لما لا بد منه، كالطعام ونحوه"[(٣)].

فقد ذهب الإمام أحمد في هذه الرواية، والموفق إلى التفريق بين أن يكون البيع والشراء للحاجة أو أن يكون للتجارة، فأجازا الأول دون الثاني، وذلك بشرطين:

الأول: أن يكون فيما لا بد منه.

الثاني: أن لا يكون له من يأتيه بذلك[(٤)].

---

(١) هو حنبل بن إسحاق بن حنبل، أبو علي الشيباني، هو ابن عم الإمام أحمد، سمع منه المسند، كان ثقة ثبتًا، مات سنة ثلاث وسبعين ومئتين.
ينظر: طبقات الحنابلة (١ / ١٤٣)، المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد (١/ ٣٦٥).

(٢) المغني (٣/ ٢٠٠)، الشرح الكبير (٧/ ٦٢٩)، الفروع (٣/ ١٩٨)، المبدع (٣/ ٧٦)، الإنصاف (٣/ ٣٨٥).

(٣) الكافي (١/ ٤٦٠).

(٤) ينظر: المغني (٣/ ٢٠٠)، الفروع (٣/ ١٩٨)، الإنصاف (٣/ ٣٨٥).

وتعليل هذه الرواية:

١. حاجة المعتكف لذلك لعدم وجود من يأتي له بذلك، فيكون معذورًا[١].

المناقشة: أن حاجة المعتكف تندفع بخروجه من المسجد، وشرائه ما يحتاج إليه، ويسلم بهذا من الوقوع في ارتكاب النهي.

٢. قياسًا على جواز الخروج من المسجد لشراء الطعام والشراب إذا لم يكن له من يأتيه به[٢].

المناقشة: أن هذا قياس مع الفارق، وذلك أن خروج المعتكف لشراء ما يحتاج إليه إذا لم يجد من يأتيه به جائز، وهذا بخلاف الشراء في المسجد، فقد جاءت الأدلة بالنهي عنه.

الترجيح: الذي يظهر هو رجحان القول بالتحريم، وذلك لما يأتي:

١. لعموم الأدلة الدالة على تحريم البيع والشراء في المسجد مطلقًا، سواء أكان ذلك لحاجة أم لغير حاجة.

٢. أن النبي ﷺ نهى عن نشدان الضالة في المسجد، ودعا على فاعل ذلك، ولم يرخص فيه، مع أن الحاجة قد تدعو إلى ذلك، لكون المسجد هو المكان الذي ضاعت فيه أو قريبًا منه، وهو موضع اجتماع الناس، وصاحبها مشتغل القلب بها، وغيره مأمور بمساعدته ودلالته عليها، فإذا منع من نشدان الضالة في المسجد مع وجود الحاجة، فغيره من كل أمر دنيوي من باب أولى، وذلك لأن المساجد لم تبن للأغراض الدنيوية، وإنما بنيت لذكر الله وقراءة القرآن، والصلاة.

ويدل لذلك ما جاء «أن النبي ﷺ لما صلى، قام رجل، فقال: من دعا

(١) ينظر: الفروع (٣/١٩٨).
(٢) ينظر: الفروع (٣/١٩٨)، الإنصاف (٣/٣٨٥).

إلى الجمل الأحمر؟ فقال النبي ﷺ: لا وجدت، إنما بنيت المساجد لما بنيت له»[١].

والظاهر من طلب الرجل لجمله في المسجد أنه ضاع في مكان قريب منه، وهذا يدل على أن الحاجة غير معتبرة في ذلك، ويلحق به الشراء لحاجة المعتكف.

٣. لأن المعتكف يمكنه من شراء ما يحتاج إليه إذا لم يجد من يأتيه به، وذلك بالخروج من المسجد، والخروج من المسجد للحاجة جائز للمعتكف، وبهذا تندفع حاجته، قال الزركشي: "له أن يشتري ما لا بد له منه من مأكول ونحوه، لكن خارج المسجد"[٢].

ويمكن المعتكف الخروج من هذا المحظور، وشراء ما يحتاج إليه أيام اعتكافه بواحد من طرق ثلاث:

الأول: أن يوكل بعض الناس في شراء ما يحتاج إليه.

الثاني: أن يخرج من المسجد، ويجري اتصال مع الجهات التي تقوم بتوفير ما يحتاج إليه.

الثالث: أن يعقد عقد البيع مع أصحاب المحلات قبل دخوله المعتكف، ويتفق معهم على إيصاله له في المسجد أيام اعتكافه.

المطلب الثالث
الآثار المترتبة على البيع والشراء في المسجد

الأثر الأول: انعقاد البيع:

إن خالف المعتكف، وباع في المسجد، ففي صحة البيع قولان لأهل العلم:

(١) أخرجه مسلم في كتاب المساجد، باب النهي عن نشد الضالة في المسجد (١/٣٩٧) (٥٦٩).
(٢) شرح الزركشي (١٧/٣).

القول الأول: أن البيع صحيح مع الكراهة، وهذا مذهب جمهور الفقهاء من الحنفية[١]، والمالكية[٢]، والشافعية[٣]، والحنابلة في أحد الوجهين[٤]، والظاهرية[٥]، وهو اختيار الشيخ تقي الدين[٦]، بل حكى ابن بطال[٧] الإجماع على صحته، فقال: "وقد أجمع العلماء أن ما عقده من البيع في المسجد أنه لا يجوز نقضه"[٨].

القول الثاني: أن البيع باطل، وهو مذهب الحنابلة في أصح الوجهين[٩]، قال في الإنصاف: "قلت: قاعدة المذهب تقتضي عدم الصحة"[١٠].

الأدلة:

أدلة القول الأول:

١. عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «إذا رأيتم من يبيع أو يبتاع في المسجد، فقولوا: لا أربح الله تجارتك»[١١].

وجه الدلالة: من وجهين:

(١) المبسوط (١٢١/٣)، بدائع الصنائع (١١٦/٢)، تبيين الحقائق (٣٥١/١)، العناية (٣٩٧/٢)، البحر الرائق (٣٢٦/٢).
(٢) مواهب الجليل (١٤/٦)، شرح مختصر خليل للخرشي (٧٢/٧)، حاشية الدسوقي (٧١/٤)، منح الجليل (٩٠/٨)، الفواكه الدواني (٣٣٤/٢).
(٣) المجموع (١٧٧/٢)، (٥٣٠/٦)، أسنى المطالب (٢٦٩/١)، إعلام الساجد بأحكام المساجد ص ٣٢٤، حاشية الجمل (٥٤/٢)، تحفة الحبيب (٢١١/٢).
(٤) المغني (٢٠٦/٤)، الفروع (١٩٨/٣)، الإنصاف (٣٨٥/٣)، فتح الباري لابن رجب (٣٤٧/٣).
(٥) المحلى (٥٧١/٧).
(٦) الإنصاف (٣٨٦/٣).
(٧) هو أبو الحسن علي بن خلف بن بطال القرطبي، الإمام الحافظ المحدث الفقيه، كان من كبار المالكية، عني بالحديث العناية التامة، توفي سنة ٤٤٩هـ، له مصنفات منها: شرح صحيح البخاري. ينظر: سير أعلام النبلاء (٤٧/١٨)، شجرة النور الزكية (١١٥/١).
(٨) شرح صحيح البخاري (١٠٥/٢).
(٩) الإنصاف (٣٨٥/٣)، كشاف القناع (٣٦٦/٢)، (١٨٨/٣)، الروض المربع ص ١٨٦، معونة أولي النهى (١٥١/٣)، مطالب أولي النهى (٢٥٥/٢).
(١٠) (٣٨٥/٣).
(١١) سبق تخريجه.

الأول: أن النبي ﷺ نهى عن البيع في المسجد، ولم يخبر بفساد البيع[١].

الثاني: أن البيع لو لم يكن منعقدًا لم يكن لهذا الكلام معنى[٢].

٢. أن البيع تم بأركانه وشروطه، ولم يثبت وجود مفسد له، وكونه منهيًّا عنه لا يوجب فساده، كالتدليس[٣]، والتصرية[٤]، والغش[٥] في البيع[٦].

٣. الإجماع على صحة البيع إذا وقع في المسجد، فقد حكاه غير واحد من أهل العلم[٧].

المناقشة: عدم صحة حكاية الإجماع في هذه المسألة، نظرًا لوجود المخالف.

أدلة القول الثاني:

يمكن الاستدلال للحنابلة أن النبي ﷺ نهى عن البيع في المسجد، والنهي يقتضي الفساد، وإن كانوا لم يذكروا ذلك، لكنهم صرحوا في مواضع في تعليل بطلان بعض البيوع المنهي عنها: أن النهي يقتضي الفساد، منها عدم

(١) ينظر: المغني (٤/٢٠٦).
(٢) ينظر: صحيح ابن خزيمة (٢/٢٧٤-٢٧٥)، إعلام الساجد بأحكام المساجد ص ٣٢٤.
(٣) هو أن يفعل البائع في السلعة ما يزيد به الثمن، ولو لم يكن عيبًا.
ينظر: المبدع (٤/٧٩)، شرح منتهى الإرادات (٢/٤٢)، مطالب أولي النهى (٣/١٠٥).
(٤) هو ترك حلب الناقة أو غيرها أيامًا، حتى يجتمع لبنها، فيظن المشتري أن ذلك لكثرة اللبن.
ينظر: التاج والإكليل (٦/٣٤٩)، أسنى المطالب (٢/٦١)، مغني المحتاج (٢/٤٥١)، شرح الزركشي (٣/٥٥٨)، المبدع (٤/٧٩).
(٥) قيل: "هو اشتمال المبيع على وصف نقص، لو علم به المشتري لامتنع من شرائه".
وقيل: "إظهار أحد المتعاقدين أو غيره العقد بخلاف الواقع بوسيلة قولية أو فعلية، وكتمان وصف غير مرغوب فيه، لو علم به أحد المتعاقدين لامتنع من التعاقد عليه".
ينظر: الدرر السنية في الأجوبة النجدية (٦/٦٠)، الغش وأثره في العقود ص ٣٤.
(٦) ينظر: المغني (٤/٢٠٦)، أحكام القرآن للجصاص (٣/٦٧٠).
(٧) ينظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال (٢/١٠٥)، سبل السلام (١/٢٣٢)، نيل الأوطار (٢/١٨٥)، تحفة الأحوذي (٢/٢٣٠).

انعقاد البيع ممن تلزمه الجمعة بعد ندائها الثاني[1] فإذا كان البيع لا ينعقد، لأنه نهى عنه لمعنى يعود إلى زمانه، فكذلك البيع لا ينعقد إذا نهي عنه لمعنى يعود إلى مكانه.

المناقشة: عدم التسليم أن النهي يقتضي الفساد على سبيل الإطلاق، وإنما يقتضي الفساد إذا كان يعود إلى ذات البيع أو شرط من شروطه، وهذا غير متحقق في النهي عن البيع في المسجد.

الراجح:

يترجح القول الأول، وأن البيع صحيح مع الكراهة، وذلك لما يأتي:

أولًا: لقوة أدلة أصحاب هذا القول، ومناقشة دليل القائلين بالبطلان.

ثانيًا: أن النبي ﷺ أمر بالدعاء على من يبيع في المسجد أن لا يربح الله تجارته، والدعاء عليه يقتضي أن البيع انعقد، وإلا فكيف يدعو عليه بالخسارة في بيعه، وعدم الربح فيه، وبيعه لم ينعقد.

ثالثًا: أن النبي ﷺ نهى عن البيع، في المسجد، ولو كان باطلًا لأخبر به، كما نهى عن البيع، لأن الموضع موضع بيان، ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

رابعًا: أن البيع ينعقد بتمام أركانه، وتوفر شروطه، وهذا متحقق في البيع الحاصل في المسجد، فيحكم بصحته، كغيره من البيوع، وكونه منهيًّا عنه لا يلزم فساده؛ لأن النهي عن الشيء إذا كان لا يتعلق بذات المنهي عنه، ولا إلى شرطه، وإنما إلى وصف خارج عنه، فإنه لا يقتضي الفساد، وهذا الذي عليه المحققون من أهل العلم[2]، وهذا متحقق في البيع في المسجد، فإن النهي لا يعود إلى نفس البيع، ولا إلى شرط من شروطه، وإنما يعود إلى معنى في

(١) ينظر: معونة أولي النهى (٤/٥٥)، شرح منتهى الإرادات (٢/٢٢)، الروض المربع ص ٢٣٤.
(٢) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٩/٢٨١)، فتح الباري (٤/٣٧٤)، البحر المحيط (٣/٣٨٠).

غيره، وهو وقوعه في المسجد، وهذا الوصف منفصل عنه، بدليل أن البيع لو وقع خارج المسجد لكان صحيحًا.

خامسًا: حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «لا تصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد فإنه بخير النظرين بعد أن يحتلبها، إن شاء أمسك، وإن شاء ردها، وصاع تمر»(١).

فقد نهى النبي ﷺ عن التصرية، وصحح البيع معها(٢)، حيث أثبت الخيار للمشتري، وثبوت الخيار يقتضي صحة البيع، لأنه أثر من آثار البيع الصحيح، فلا يلزم من النهي فساد العقد.

الأثر الثاني: صحة الاعتكاف:

إن باع المعتكف واشترى في اعتكافه، فقد اختلف أهل العلم في بطلان اعتكافه على قولين:

القول الأول: أن الاعتكاف لا يبطل، وهذا مذهب جمهور الفقهاء من الحنفية(٣)، والمالكية(٤)، والشافعية(٥)، والحنابلة(٦).

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب البيوع، باب النهي للبائع أن لا يحفل الإبل والبقر والغنم (٢/١٠٢) (٢١٤٨)، ومسلم في كتاب البيوع، باب حكم بيع المصراة (٣/١١٥٨) (١٥٢٤).

(٢) ينظر: المعونة (٢/١٠٥١)، المهذب (١/٣٧٦)، تكملة المجموع (١١/٢٩٨)، المغني (٤/١٠٨)، الممتع في شرح المقنع (٣/٩٦)، الشرح الكبير (١١/٣٦٥).

(٣) مذهب الحنفية جواز بيع المعتكف وشرائه في المسجد، ومن فعل ما يجوز له لم يبطل اعتكافه، كما أنهم لما ذكروا مبطلات الاعتكاف لم يذكروا البيع والشراء من ضمنها.
ينظر: بدائع الصنائع (٢/١١٥-١١٦)، فتح القدير (٢/٣٩٩- ٤٠٠، ٤٠٣)، العناية (٢/٣٩٨)، الجوهرة النيرة (١/١٤٧)، مجمع الأنهر (١/٢٥٧).

(٤) ذكر المالكية مبطلات الاعتكاف، ولم يذكروا بيع المعتكف وشرائه، وهذا يقتضي عدم بطلان الاعتكاف به، كما أن البيع والشراء عندهم مكروه، وليس بمحرم.
ينظر: التاج والإكليل (٣/٣٩٨-٣٩٩)، شرح مختصر خليل للخرشي (٢/٢٦٨-٢٧٠)، حاشية الدسوقي (١/٥٤٣-٥٤٥)، منح الجليل (٢/١٦٦-١٦٨).

(٥) البيان (٣/٥٩٦)، الحاوي الكبير (٣/٣٦٧)، المجموع (٦/٥٢٩)، روضة الطالبين (٢/٣٩٢) أسنى المطالب (١/٤٣٤).

(٦) الكافي (١/٤٦٠)، الفروع (٣/٢٠٠)، الإنصاف (٣/٣٨٧)، كشاف القناع (٢/٣٦٦)، مطالب أولي النهى (٢/٢٥٥).

القول الثاني: أن الاعتكاف يبطل، وهو قول لبعض الحنابلة[1].

الأدلة:

أدلة القول الأول:

١. لأن البيع إنما ينافي حرمة المسجد لا الاعتكاف[2].

٢. لأن الاعتكاف هو اللبث في المسجد بنية القربة، والبيع والشراء في المسجد لا يخرجه عن ذلك[3].

٣. قياسًا على سائر المحرمات التي لا تخرج المعتكف عن أهلية العبادة[4].

أدلة القول الثاني:

١. لأن المعتكف ببيعه وشرائه في المسجد ارتكب محرمًا، والاعتكاف قربة، والمعصية تخرجه عن كونه قربة، فكيف يتقرب بما هو عاص به[5].

المناقشة: أن البيع والشراء وإن كان محرمًا في المسجد إلا أنه لا يبطل الاعتكاف، لأن النهي لا يعود إلى نفس الاعتكاف، وإنما يعود إلى أمر خارج عنه، فهو كما لو تكلم بكلام محرم، لا يبطل اعتكافه.

٢. لأن البيع والشراء ينافي الاعتكاف، لأنه إذا أكثر من البيع والشراء في المسجد صار قعوده في المسجد للبيع والشراء لا للاعتكاف[6].

المناقشة: أن المبطل للعبادة لا يختلف بكون كونه كثيرًا أو قليلًا، فما

(١) الفروع (٣/٢٠٠)، الإنصاف (٣/٣٨٧).
(٢) ينظر: أسنى المطالب (١/٤٣٤)، الكافي (١/٤٦٠)، الفروع (٣/٢٠٠)، المبدع (٣/٧٦).
(٣) ينظر: البيان (٣/٥٩٦)، الحاوي الكبير (٣/٣٦٧)، المهذب مع المجموع (٦/٥٢٦).
(٤) ينظر: كشاف القناع (٢/٣٦٦)، مطالب أولي النهى (٢/٢٥٥).
(٥) ينظر: الفروع (٣/٢٠٠)، الإنصاف (٣/٣٨٧).
(٦) ينظر: المجموع (٦/٥٥٨)، الفروع (٣/٢٠٠).

لا يبطل قليله، فكذلك لا يبطل كثيره[1]، والاعتكاف لا يبطله البيع القليل، فكذلك لا يبطله البيع الكثير.

الراجح:

يترجح القول الأول، وهو عدم بطلان الاعتكاف ببيع المعتكف وشرائه في المسجد، وذلك لما يأتي:

أولًا: قوة تعليلات أصحاب هذا القول، ومناقشة تعليلات القول الثاني.

ثانيًا: أن حرمة البيع والشراء ليست لأجل الاعتكاف، وإنما لوقوعه في المسجد، والمساجد لم تبن لهذا، فلا يكون مبطلًا للاعتكاف.

ثالثًا: أن البيع والشراء لا يفوت به ركن الاعتكاف، وهو اللبث في المسجد وملازمته.

(١) ينظر: المجموع (٦/٥٥٩).

المبحث الثاني
الخروج من المسجد

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول
الخروج من المسجد للدخول فيه لمكان الاعتكاف

قد يكون المكان الذي يرغب المعتكف في الجلوس فيه للاعتكاف، والمناسب له لا يمكنه الوصول إليه إلا بالخروج من المسجد، كما لو كان الدور الثاني، أو مصلى النساء، أو غرفة، لكن بابها خارج المسجد، فما حكم خروج المعتكف من المسجد للدخول فيه للمكان الذي يرغب في الاعتكاف فيه؟

هذه المسألة يمكن تخريجها على ما هو داخل في حدود المسجد ومسماه، ولا يمكن الوصول إليه إلا بالخروج من المسجد، وقد تكلم الفقهاء عما هو شبيه بذلك، وهو خروج المعتكف إلى منارة المسجد إذا كانت فيه، لكن بابها خارجه، وقد اختلف الفقهاء في انقطاع الاعتكاف بخروج المعتكف إليها على قولين:

القول الأول: أن خروج المعتكف إلى المنارة التي بابها خارج المسجد لا يقطع اعتكافه، وهو مذهب الحنفية[(١)]، والشافعية[(٢)] بشرط أن يكون

(١) المبسوط (١٢٦/٣)، تبيين الحقائق (٣٥٠/١)، فتح القدير (٣٩٤/٢)، البحر الرائق (٣٢٦/٢) حاشية ابن عابدين (٤٤٤/٢).

(٢) البيان (٥٨٧/٣)، روضة الطالبين (٤٠٤/٢)، أسنى المطالب (٤٤١/١)، مغني المحتاج (٢٠٢/٢)، نهاية المحتاج (٢٣١/٣)، حاشية البجيرمي على الخطيب (٤١٤/٢).

بابها في المسجد، أو في رحبته[1]، وهو مذهب المالكية في المشهور مع الكراهة [2]، وقول لبعض الحنابلة[3].

جاء في بدائع الصنائع: "ولو صعد المئذنة لم يفسد اعتكافه بلا خلاف، وإن كان باب المئذنة خارج المسجد"[4].

وجاء في شرح مختصر خليل للخرشي: "ومما هو مكروه في حق المعتكف أن يرقى المنار للأذان"[5].

وقال في المجموع: "للمنارة حالان: أحدهما: أن تكون مبنية في المسجد، أو في رحبته، أو يكون بابها في المسجد أو رحبته المتصلة به، فلا يضر المعتكف صعودها، سواء صعدها للأذان أو غيره،....، هكذا صرح به الأصحاب، واتفقوا عليه"[6].

القول الثاني: أن خروج المعتكف إلى المنارة التي بابها خارج المسجد يقطع اعتكافه، وهو مذهب الحنابلة [7].

جاء في الفروع: "وإن كان بابها خارجًا منه، بحيث لا يستطرق إليها إلا خارج المسجد أو كانت خارج المسجد،...، فخرج للأذان بطل اعتكافه"[8].

الأدلة:

أدلة القول الأول:

عللوا لذلك بالتعليلات الآتية:

(١) الرحبة عند الشافعية هي: ما كان خارجًا عن المسجد، مضافًا إليه، محجرًا عليه لأجله. ينظر: البيان (٣/٥٨٧)، المجموع (٦/٥٣٤)، أسنى المطالب (١/٢٢٤).

(٢) المدونة (١/٢٩٤)، الذخيرة (٢/٥٣٦)، شرح مختصر خليل للخرشي (٢/٢٧٥)، حاشية الدسوقي (١/٥٤٨)، التاج والإكليل (٣/٤٠٧).

(٣) الشرح الكبير (٧/٦١٣)، الإنصاف (٣/٣٦٤)، المبدع (٣/٦٤).

(٤) (٢/١١٤).

(٥) (٢/٢٧٥).

(٦) (٦/٥٠٥).

(٧) الإنصاف (٣/٣٦٤)، المبدع (٣/٦٤)، شرح منتهى الإرادات (١/٥٠١)، مطالب أولي النهى (٢/٢٣٣)، الروض المربع ص ١٨٤.

(٨) (٣/١٥١).

١. لأن المئذنة من المسجد بدليل أنه يمنع فيها كل ما يمنع في المسجد من البول والغائط ونحوهما، كما أنه لا يجوز بيعها، فأشبهت زاوية من زوايا المسجد(١).

المناقشة: أن الإشكال ليس في كون المئذنة من المسجد، لكن في خروج المعتكف خارج المسجد حتى يصل إليها.

الجواب: أن خروجه من المسجد إنما هو من أجل الدخول فيه، فهو يخرج من المسجد حتى يدخل فيه مرة أخرى.

٢. القياس على الخروج إلى سطح المسجد(٢).

المناقشة: أن هذا قياس مع الفارق، وذلك أن الخروج إلى سطح المسجد لا يقتضي الخروج خارج المسجد، وهذا بخلاف المنارة التي بابها خارج المسجد.

٣. أن خروج المعتكف إلى المنارة التي بابها في رحبة المسجد لا يقطع الاعتكاف، لأن الرحبة من جملة المسجد(٣).

المناقشة: سبق مناقشته عند مناقشة التعليل الأول، والجواب عنه.

أدلة القول الثاني:

عللوا لذلك:

أن المعتكف خرج من المسجد إلى المنارة، لأمر منه بد، فبطل اعتكافه، كما لو خرج إليها لغير الأذان(٤).

(١) ينظر: بدائع الصنائع (٢ / ١١٤).
(٢) ينظر: المجموع (٦ / ٥٠٥)، الغرر البهية (٢/ ٢٥١).
(٣) ينظر: الحاوي الكبير (٣/ ٣٧٠)، البيان (٣/ ٥٨٧).
(٤) ينظر: الفروع (٣/ ١٥١)، الإنصاف (٣/ ٣٦٤)، شرح منتهى الإرادات (١/ ٥٠١)، مطالب أولي النهى (٢/ ٢٣٣).

المناقشة: يناقش من وجهين:

الأول: أن خروج المعتكف من المسجد هو خروج إلى مكان يعد منه، مع قصر الزمن الذي يحتاج إليه في الوصول إلى المنارة، لكونها قريبة منه.

الثاني: عدم التسليم أن خروج المعتكف هو خروج لأمر منه بد، بل قد يحتاج إلى الخروج إليها فيما سبق للأذان.

الترجيح:

يترجح القول الأول، وهو أن خروج المعتكف إلى منارة المسجد التي بابها خارج المسجد لا يقطع اعتكافه، وذلك لوجاهة تعليل أصحاب هذا القول، ومناقشة تعليل أصحاب القول الثاني.

وبناء على ذلك، فإن خروج المعتكف إلى ما يدخل في مسمى المسجد، كمصلى النساء أو الدور الثاني، أو الغرف التي تكون أبوابها خارج المسجد لا يقطع الاعتكاف، وذلك لما يأتي:

أولًا: تخريجًا على ما ذكره الفقهاء من أن خروج المعتكف إلى المنارة التي بابها خارج المسجد لا يقطع الاعتكاف، بل الخروج إلى المصلى أو الدور الثاني أولى بهذا الحكم من المنارة، لأنها مواضع متخذة للصلاة، والاعتكاف، وهذا بخلاف المنارة التي لم تتخذ للصلاة، ولا للاعتكاف، وإنما تتخذ للإعلام بالأذان.

ثانيًا: أن المعتكف بهذا الخروج لا يعد تاركًا للاعتكاف، بل هو ساعٍ في ملازمة المسجد، وحبس نفسه فيه، وتحقيق مقاصد الاعتكاف على أكمل الوجوه باختيار المكان المناسب لذلك من الانقطاع عن الخلق، ومناجاة الخالق، والتفرغ للعبادات من الصلاة، وتلاوة القرآن، والذكر، والدعاء، والتفكر.

ثالثًا: أن هذه الأماكن في الغالب متصلة بالمسجد، وذلك بالرصيف الذي يكون بينها وبين المسجد، والمعتكف إذا مشى على رصيف المسجد حتى يصل إليها لا ينفصل عن المسجد انفصالا تامًا، وذلك لأن الرصيف تابع للمسجد، والقاعدة: "أن التابع تابع"[١]، فالتابع لغيره في الوجود تابع له في الحكم.

رابعًا: أن حقيقته أنه خروج من المسجد للدخول فيه، فلا يعتبر خروجًا من ملازمة المسجد.

خامسًا: أن فقهاء الحنابلة ذكروا جملة من الأعذار التي تبيح للمعتكف الخروج، كالخروج لإنقاذ غريق، وإطفاء حريق، وأداء شهادة تعينت عليه، ولا ينقطع اعتكافه بذلك[٢]، ويدل لذلك حديث صفية بنت حيي: «كان النبي ﷺ معتكفًا، فأتيته أزوره ليلًا، فحدثته، ثم قمت لأنقلب، فقام معي ليقلبني، وكان مسكنها في دار أسامة بن زيد، فمر رجلان من الأنصار، فلما رأيا النبي ﷺ أسرعا، فقال النبي ﷺ: «على رسلكما، إنها صفية بنت حيي»، فقالا: سبحان الله يا رسول الله، قال: «إن الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدم، وإني خشيت أن يقذف في قلوبكما شرًّا» أو قال: «شيئًا»[٣].

فقد خرج النبي ﷺ مع صفية من المسجد خوفًا عليها من سيرها وحدها في الليل، بدليل التصريح بخروجه ﷺ من المسجد في رواية للحديث[٤]، ورؤية الرجلين له، ومعه صفية، وكلامه ﷺ معهما، ولو

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١١٧، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ١٢٠.
(٢) ينظر: المغني (١٩٢/٣)، الشرح الكبير (٦٠٠/٧)، شرح العمدة (٨٠٢/٢)، الفروع (١٧٧/٣)، الإنصاف (٣٧٢/٣)، المبدع (٦٩/٣)، كشاف القناع (٣٥٧/٢).
(٣) أخرجه البخاري في كتاب الاعتكاف، باب هل يخرج المعتكف لحوائجه إلى باب المسجد(٦٧/٢) (٢٠٣٥)، ومسلم في كتاب السلام، باب بيان أنه يستحب لمن رئي خاليا بامرأة، وكانت زوجته أو محرمًا له، أن يقول هذه فلانة، ليدفع ظن السوء به (١٧١٢/٤) (٢١٧٥).
(٤) وهي رواية للبخاري للحديث بلفظ: «فخرج النبي ﷺ معها».
أخرجها في كتاب الاعتكاف، باب زيارة المرأة زوجها في اعتكافه (٦٨/٢) (٢٠٣٨).

كان في المسجد لم يقع ما وقع من الرؤية والكلام[1]، فهذا خروج للعذر للخوف على الأهل، ويقاس عليه كل عذر، قال الشيخ تقي الدين: "فهذا خروج للخوف على أهله، فيلحق به كل حاجة"[2].

وهذه الأعذار هي مصالح تعود إلى غير الاعتكاف، فإذا جاز الخروج إليها، ففي الخروج لمصلحة تعود إلى الاعتكاف من باب أولى.

سادسًا: أن خروج المعتكف إلى مكان خاص به من المسجد يتحقق به الاقتداء بالنبي ﷺ في اتخاذه مكانًا خاصًّا به، وإخفاء عبادته، وعدم اطلاع أحد عليها، وجمع قلبه، والانقطاع عن الخلق، والخلوة بنفسه، فلا يشتغل برؤية الناس، ومجالستهم، وسماع كلامهم[3]، وتحصيل هذه المعاني في الاعتكاف مستحبة، قال الشيخ تقي الدين: "وينبغي أن يكون استتار المعتكف مستحبًّا"[4].

ويدل لهذا ما جاء عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يعتكف صلى الفجر، ثم دخل معتكفه»[5].

وفي حديث أبي سعيد: «أن رسول الله ﷺ اعتكف العشر الأول من رمضان، ثم اعتكف العشر الأوسط في قبة تركية[6] على سدتها[7] حصير»[8].

(١) ينظر: شرح العمدة (٨٠٣/٢).
(٢) المرجع السابق (٨٠٤/٢).
(٣) ينظر: المرجع السابق (٧٤٩/٢).
(٤) شرح العمدة (٧٤٩/٢).
(٥) أخرجه البخاري في كتاب الاعتكاف، باب اعتكاف النساء (٦٦/٢) (٢٠٣٣)، ومسلم في كتاب الاعتكاف، باب متى يدخل من أراد الاعتكاف في معتكفه (٨٣١/٢) (١١٧٣).
(٦) أي قبة صغيرة من لُبود.
ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم (٦٢/٨)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (١٤٢٧/٤).
(٧) السدة هي الباب، فيكون على بابها حصير، وذلك لتقي الباب من المطر.
ينظر: شرح السيوطي على صحيح مسلم (٢٥٨/٣)، مشارق الأنوار على صحاح الآثار (٢١١/٢).
(٨) أخرجه البخاري في كتاب الاعتكاف، باب الاعتكاف في العشر الأواخر، (٦٥/٢) (٢٠٢٧)، ومسلم في كتاب الصيام، باب فضل ليلة القدر، والحث على طلبها، وبيان محلها، وأرجى أوقات طلبها (٨٢٥/٢) (١١٦٧)، واللفظ لمسلم.

سابعًا: أن المعتكف إذا خرج إلى بيته لقضاء حاجته، وهناك مكان معد لذلك، وهو أقرب من منزله، لكنه يحتشم من دخوله، أو في دخوله نقيصة عليه، ومخالفة لعادته، فله المضي إلى منزله، ولا يلزمه دخوله، وعلل الفقهاء لذلك: لما عليه من المشقة في ترك المروءة والاحتشام[1]، والمعتكف قد يكون عليه مشقة في اعتكافه في المسجد، وعدم اتخاذه مكانًا خاصًّا به، لأنه قد يحتشم من الناس، ويستحي من رؤيتهم لهم، واطلاعهم عليه، وهو يأكل، أو ينام، أو يستلقي، أو غير ذلك من الأحوال التي يفعله الإنسان حال خلوته، وإذا خرج من المسجد فهو يخرج لزمن يسير جدًّا، والقاعدة اغتفار الأشياء اليسيرة لاسيما أن خروجه فيه تحقيق لمقاصد الاعتكاف ومعانيه.

وبعد كتابة هذا البحث، اطلعت على سؤال له صلة بهذه المسألة، وجه إلى فضيلة الشيخ محمد بن صالح ابن عثيمين رحمه الله، فقد سئل: "هل يجوز له -أي المعتكف- الصعود إلى سطح المسجد الحرام[2] لسماع الدروس"[3].

فأجاب فضيلته بقوله: "أما الصعود إلى سطح المسجد فهو أيضًا لا يضر، لأن الخروج من باب المسجد الأسفل إلى السطح ما هي إلا خطوات قليلة، ويقصد بها الرجوع إلى المسجد أيضًا، فليس في هذا بأس"[4].

المطلب الثاني
الخروج من المسجد للاعتكاف في غيره

بعض المعتكفين يؤم الناس في مسجد، ويرغب بعد الانتهاء من إمامته

(١) ينظر: المجموع (٥٠١/٦)، أسنى المطالب (٤٤١/١)، مغني المحتاج (٢٠٠/٢)، المغني (١٩٢/٣)، الشرح الكبير (٦٠٣/٧)، شرح العمدة (٨٢٩/٢)، الفروع (١٧٣/٣).

(٢) في وقت مضى كان لا يمكن الصعود إلى السطح من الدور الأول أو الثاني إلا بالخروج من المسجد، ثم الدخول من أبواب مخصصة للصعود إلى السطح، فيها مصاعد أعدت لذلك، وهذا ظاهر في جواب الشيخ.

(٣) مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن صالح العثيمين (١٨١/٢٠).

(٤) المرجع السابق (١٨١/٢٠).

أن ينتقل إلى مسجد آخر للاعتكاف فيه، وذلك لقربه من مكان إقامته، أو لوجود معتكفين، ويرغب في الاعتكاف معهم، أو لوجود ما يحتاج إليه المعتكفون، ومن صور المسألة أيضًا أن بعض المعتكفين يرغب في الذهاب إلى بعض المساجد لأداء صلاة التراويح والتهجد خلف بعض الأئمة لحسن صوته وخشوعه، ثم يرجع إلى المسجد الذي اعتكف فيه، فهل هذا الخروج من المسجد إلى مسجد آخر يؤثر على الاعتكاف؟

هذه المسألة لمعرفة حكمها، لها مسلكان: عام وخاص.

أما العام، فالفقهاء متفقون على أن المعتكف لا يخرج من معتكفه إلا لما لا بد له منه، وأن من خرج لغير عذر فسد اعتكافه(١)، قال ابن حزم: "واتفقوا على أن من خرج من معتكفه في المسجد لغير حاجة ولا ضرورة...، فإن اعتكافه قد بطل"(٢).

وقال ابن رشد(٣): "فاتفقوا على... أنه لا يجوز للمعتكف الخروج من المسجد إلا لحاجة الإنسان، أو ما هو في معناها مما تدعو إليه الضرورة"(٤).

وقال الموفق: "ولا خلاف في أن له الخروج لما لا بد له منه"(٥).

ومستند الإجماع:

حديث عائشة رضي الله عنها: «وإن كان رسول الله ﷺ ليدخل عليَّ رأسه، وهو في المسجد، فأرجله، وكان لا يدخل البيت إلا لحاجة إذا كان معتكفًا»(٦).

(١) بدائع الصنائع (٢/١١٣)، فتح القدير (٢/٣٩٤)، الفواكه الدواني (١/٣٢٢)، الحاوي الكبير (٣/٣٦٥)، المجموع (٦/٥٢٥) البيان (٣/٥٨٥)، الكافي (١/٤٥٧)، المبدع (٣/٦٩).

(٢) مراتب الإجماع ص ٤٨.

(٣) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بالحفيد، ولد بقرطبة سنة ٥٢٠هـ، ونشأ بها ودرس الفقه والطب وغيرها، توفي سنة ٥٩٥هـ، وله تآليف كثيرة، منها: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مختصر المستصفى.
ينظر: الديباج المذهب ص ٢٨٥، شجرة النور الزكية ص ١٤٦.

(٤) بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٢/٨٠).

(٥) المغني (٣/١٩٢).

(٦) أخرجه البخاري في كتاب الحيض، باب مباشرة الحائض (١/١١٤) (٣٠١)، ومسلم في كتاب الحيض، باب جواز غسل الحائض رأس زوجها وترجيله (١/٢٤٤) (٢٩٧).

وجه الدلالة: من وجهين:

الأول: أن النبي ﷺ كان لا يخرج من المسجد إلا للحاجة، وهو كناية عما يضطر إليه من الحدث، فقد فسرها الزهري[1] بالبول والغائط[2]، وهذا يدل على أنّه ليس كل حاجة مسوغةً لخروج المعتكف، وإنما يخرج لما لابد له منه، كقضاء الحاجة، وما كان في معناها، وقد جاء مصرحًا به في رواية للحديث: «كان إذا اعتكف لم يدخل بيته إلا لحاجة الإنسان التي لا بد منها»[3]، والاستثناء معيار العموم، فهو عام في نفي الخروج لكل حاجة إلا لما لا بد منه، قال الشوكاني: "فيه دليل على المنع من الخروج لكل حاجة من غير فرق بين ما كان مباحًا أو قربةً أو غيرهما، إلا الذي لا بد منه، كالخروج لقضاء الحاجة وما في حكمها"[4].

الثاني: أن المعتكف ممنوع من الخروج من المسجد، إلا للحاجة؛ إذ لو جاز له الخروج لغير ذلك لما احتاج ﷺ إلى إخراج رأسه من المسجد خاصة، ولكان يخرج جميع بدنه، ليفعل ما يحتاج إليه من تسريح رأسه في بيته، وفعله ﷺ خرج لبيان الاعتكاف المذكور في القرآن، وهذا يبين أن هذه هي صفة الاعتكاف وهيئته المشروعة[5].

وفي هذه المسألة لا عذر للمعتكف في خروجه من المسجد ليعتكف في

(١) هو محمد بن مسلم بن عبيدالله بن عبدالله بن شهاب، أبو بكر القرشي، حافظ زمانه، نزيل الشام، ولد سنة ٥٨هـ، أحد أئمة الإسلام، تابعي جليل، سمع غير واحد من التابعين، طلب الحديث حتى صار من أعلم الناس في زمانه، توفي سنة ١٢٤هـ.
ينظر: سير أعلام النبلاء (٣٢٦/٥)، البداية والنهاية (٣٥٤/٩).

(٢) ينظر: الاستذكار (٣٨٨/٣)، شرح صحيح البخاري لابن بطال (١٦٥/٤)، إحكام الأحكام (٤٣/٢)، فتح الباري (٢٧٣/٤)، سبل السلام (٥٩٥/١).

(٣) أخرجها النسائي في الكبرى في كتاب الاعتكاف، باب دخول المعتكف بيته للحاجة التي لا بد منها (٢٦٥/٢) (٣٣٦٩).

(٤) نيل الأوطار (٣١٥/٤).

(٥) ينظر: طرح التثريب (١٧٧/٤).

غيره، لكون المسجد الذي خرج منه هو مكانًا للاعتكاف، فهو خروج لما له منه بد، وله مندوحة عنه، فهو كما لو خرج لإحضار مأكول ومشروب مع وجودهما في المسجد.

وأما المسلك الخاص، فمذهب الحنابلة أن الاعتكاف يبطل بخروج المعتكف من مسجد إلى مسجد آخر بلا عذر، حتى لو تقارب المسجدان، جاء في كشاف القناع: "أو خرج المعتكف إليه أي إلى المسجد الثاني ابتداء بلا عذر، بطل اعتكافه،...، وإن قرب ما بينهما"(١).

والمراد بالعذر هو الخروج لما لا بد له منه، كقضاء الحاجة، أو الطهارة، أو الحاجة لإحضار مأكول أو مشروب، فيخرج المعتكف لذلك، وبعد الفراغ مما احتاج الخروج لأجله يمر على مسجد في طريقه، فيجوز له الاعتكاف فيه بشرط أن يكون أقرب إلى مكان حاجته من الأول، فإن خرج إلى المسجد الثاني ابتداء بلا عذر، أو كان الثاني أبعد، بطل اعتكافه(٢)، جاء في الإنصاف: "إذا خرج لما لا بد منه، فدخل مسجدًا يتم اعتكافه فيه جاز، إن كان الثاني أقرب إلى مكان حاجته من الأول، وإن كان أبعد، أو خرج إليه ابتداء بلا عذر بطل اعتكافه"(٣).

وفي هذه المسألة اختل الشرط الأول، ويترتب على اختلاله عدم تحقق الشرط الثاني، وذلك أن المعتكف يخرج ابتداء من غير عذر، وإنما يخرج قصدًا للمسجد الآخر، فيبطل اعتكافه بذلك.

والشافعية يتفقون مع الحنابلة في هذا، فقد ذهبوا إلى أن المعتكف إن عدل بعد خروجه لعذر إلى مسجد ثان جاز، بشرط أن تكون مسافته مثل

(١) (٢/٢٥٩).
(٢) ينظر: شرح العمدة (٢/٨٣٠)، الفروع (٣/١٨٨)، معونة أولي النهى (٣/١٤١-١٤٢)، المبدع (٣/٦٩)، شرح منتهى الإرادات (١/٥٠٦).
(٣) (٣/٣٧٧).

مسافة المسجد الأول أو أقل[1]، جاء في روضة الطالبين: "فليس له الخروج بعد الشروع لينتقل إلى مسجد آخر، لكن لو كان ينتقل في خروجه لقضاء الحاجة إلى مسجد آخر على مثل تلك المسافة جاز على الأصح"[2]، ويؤخذ منه أنه إن خرج لغير عذر إلى مسجد ثان، أو لعذر، وعدل إلى مسجد ثانٍ، وكان أبعد من الأول بطل اعتكافه.

وعند الحنفية يؤخذ حكم هذه المسألة مما ذكروا في خروج المعتكف من المسجد الذي اعتكف فيه إلى مسجد آخر إذا كان معذورًا، بأن انهدم المسجد أو أخرجه السلطان كرهًا، فإن اعتكافه لا يفسد[3]، جاء في بدائع الصنائع: "فإن خرج من المسجد الذي يعتكف فيه لعذر، بأن انهدم المسجد، أو أخرجه السلطان مكرهًا أو غير السلطان، فدخل مسجدًا آخر غيره من ساعته؛ لم يفسد اعتكافه"[4].

وعللوا لذلك: بوجود العذر، وهو عدم إمكان الاعتكاف في المسجد بعد انهدامه؛ لأن المسجد بعد الانهدام خرج عن أن يكون معتكفًا، فكان الخروج منه أمرًا لا بد منه بمنزلة الخروج لحاجة الإنسان، ووجود الإكراه فيما إذا أخرجه السلطان، والإكراه من أسباب العذر في الجملة[5]، ويؤخذ منه أنه إن كان غير معذور في خروجه من المسجد إلى غيره أن اعتكافه يفسد، وبه صرح الكاساني[6]، فقال: "فإن خرج من المسجد لغير عذر؛ فسد اعتكافه في قول أبي حنيفة، وإن كان ساعة"[7].

(١) أسنى المطالب (٤٣٧/١)، الغرر البهية (٢٤٣/٢)، حاشية ابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج (٤٦٦/٣)، نهاية المحتاج (٢١٨/٣)، حاشية الجمل.

(٢) (٣٩٩/٢).

(٣) المبسوط (١٢١/٣-١٢٢)، تبيين الحقائق (٣٥٠/١)، العناية (٣٩٥/٢)، الجوهرة النيرة (١٤٦/١)، البناية (١٢٨/٤).

(٤) (١١٤/٢-١١٥).

(٥) ينظر: بدائع الصنائع (١١٥/٢)، المبسوط (١٢١/٣)، تبيين الحقائق (٣٥٠/١)، الجوهرة النيرة (١٤٦/١).

(٦) هو أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، أحد أئمة الحنفية، توفي سنة ٥٨٧هـ بحلب، وله مصنفات منها: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، السلطان المبين في أصول الدين.
ينظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية (٤ / ٢٥)، تاج التراجم ص ٨٤.

(٧) بدائع الصنائع(١١٥/٢).

وعند المالكية أن المعتكف إذا اعتكف في غير الجامع، وخرج منه يوم الجمعة إلى جامع لحضور صلاة جمعة بطل اعتكافه[(١)]، لأنه كان يمكنه الاحتراز من ذلك بأن يعتكف في المسجد الجامع[(٢)]، فإذا كان خروجه من مسجد إلى مسجد آخر لأداء الفرض الذي تعين عليه يبطل به الاعتكاف، فمن باب أولى إذا كان خروجه لغير أداء فرض.

وقد علل الفقهاء لبطلان الاعتكاف بخروج المعتكف من مسجد إلى آخر بالتعليلات الآتية:

١. لأن المعتكف بخروجه من المسجد إلى المسجد الآخر يترك لبثًا مستحقًا[(٣)].

٢. لأن المعتكف إذا خرج لما لا بد منه، وعدل إلى الثاني، وهو أبعد، فهو يمشي إليه من غير عذر، لكون الأول أقرب منه، فأشبه ما لو خرج إليه ابتداء[(٤)].

وبهذا تبين حكم هذه المسألة، وأن خروج المعتكف من المسجد الذي اعتكف فيه إلى غيره يبطل به اعتكافه، وذلك لما يأتي:

أولًا: أن الفقهاء متفقون على أن المعتكف إذا خرج من معتكفه لغير حاجة معتبرة فسد اعتكافه، والمعتكف هنا يخرج لما له بد منه، لأنه يمكنه الاعتكاف والصلاة في المسجد الذي ابتدأ اعتكافه فيه، فهو كما لو خرج لأكل وشرب مع وجودهما في المسجد.

ثانيًا: ما ذكره الفقهاء من بطلان الاعتكاف بخروج المعتكف من مسجد إلى مسجد آخر بلا عذر، وما عللوا به مما سبق بيانه.

---

(١) المعونة (٤٩٣/١)، قوانين الأحكام الشرعية ص٨٥، عقد الجواهر الثمينة (٢٦٢/٢)، التاج والإكليل (٣٩٧/٣)، شرح مختصر خليل للخرشي (٢٦٨/٢)، الفواكه الدواني (٣٢٠/١).

(٢) ينظر: الإشراف على نكت مسائل الخلاف (٤٥٣/١)

(٣) ينظر: الفروع (١٨٨/٣)، كشاف القناع (٢٥٩/٢).

(٤) ينظر: شرح العمدة (٨٣٠/٢).

ثالثًا: أن شرط الاعتكاف هو ملازمة المسجد، وبخروجه منه إلى غيره يكون تاركًا لملازمته، والشيء يبطل بفوات شرطه.

رابعًا: أن الخروج من المسجد مناف للاعتكاف إلا ما تدعو إليه الحاجة، ولا حاجة إلى الخروج من المسجد للذهاب إلى غيره.

خامسًا: أن المعتكف كان يمكنه التحرز من هذا الخروج، وذلك بالاعتكاف في المسجد الثاني ابتداءً، أو بالبقاء في المسجد الذي ابتدأ فيه الاعتكاف.

المطلب الثالث
الخروج من المسجد للذهاب إلى العمل

المعتكف قد يكون مرتبطًا بعمل، ومن المعلوم أن الأعمال تستمر بعد دخول العشر الأواخر، ولا تكون الإجازة إلا بعد مضي أيام منها، أو في آخرها، وقد لا يتمكن من أخذ إجازة من عمله فما حكم خروجه من المسجد إلى عمله، ثم رجوعه إليه بعد فراغه منه؟

التوصيف الفقهي لهذه المسألة هو خروج المعتكف من المسجد للقيام بعمل من الأعمال الدنيوية، والفقهاء تكلموا عن خروج المعتكف للأمور الدنيوية، كالتكسب بالصنعة، والتجارة، وذهبوا إلى بطلان الاعتكاف بذلك، منهم من صرح بذلك، وهم الحنفية، والشافعية، والحنابلة، ومنهم من يفهم من كلامهم، وهم المالكية.

فمذهب الحنفية أن المعتكف لا يخرج من المسجد إلا لحضور الجمعة، أو لقضاء الحاجة، ولا يخرج لأكل وشرب، وما يتعلق بالأمور الدنيوية من التجارات[1]، ويبطل اعتكافه بخروجه لها، جاء في تبيين الحقائق: "وأكله

(١) المبسوط (٣/١١٧)، بدائع الصنائع (٢/١١٤)، العناية (٢/٣٩٤، ٣٩٦)، الجوهرة النيرة (١/١٤٦، ١٤٧)، فتح القدير (٢/٣٩٤).

وشربه ونومه ومبايعته فيه أي في المسجد،...، حتى لو خرج لأجلها يفسد اعتكافه"[1].

وعند الشافعية أن المعتكف يجوز له الخروج لقضاء الحاجة، وللأكل، ولغسل جنابة، وإزالة نجاسة، ولمرض، ولا يجوز له الخروج لما عدا هذه الأعذار، وإن قل زمنه، ويبطل اعتكافه به[2]، جاء في الحاوي الكبير: "فهو ممنوع فيه من الخروج إلا لحاجة الإنسان، فإن خرج لغيرها بطل اعتكافه"[3].

وذكروا أن الاعتكاف يبطل بخروج المعتكف للتجارة، جاء في المجموع: "فأما سائر التجارات، فإن فعلها في المسجد كره، وإن خرج لها بطل اعتكافه"[4].

وعند الحنابلة أن المعتكف لو خرج لأمر دنيوي بطل اعتكافه مطلقًا، سواء أكان بشرط أو بدونه[5]، قال في الإنصاف: "ولو شرط الخروج للبيع والشراء، أو الإجارة، أو التكسب بالصناعة في المسجد، لم يجز بلا خلاف عن الإمام أحمد وأصحابه"[6].

وعند المالكية لا يجوز للمعتكف الخروج إلا لحاجة الإنسان، أو لأمر يضطره من شراء طعام يحتاج إليه[7]، ويبطل اعتكافه بخروجه لعيادة مريض، أو حضور جنازة، أو بخروجه لشراء طعام من مكان أبعد[8].

(١) (٣٥١/١).
(٢) ينظر: روضة الطالبين (٤٠٥/٢)، أسنى المطالب (٤٤١/١)، مغني المحتاج (٢٠٠/٢)، حاشية قليوبي (١٠٤/٢)، نهاية المحتاج (٢٢٩/٣).
(٣) (٣٦٢/٣).
(٤) المجموع (٥٥٩/٦).
(٥) شرح العمدة (٨١٠/٢)، المبدع (٧٢/٣)، الإنصاف (٣٧٦/٣)، كشاف القناع (٣٥٩/٢)، شرح منتهى الإرادات (٥٠٥/١)، مطالب أولي النهى (٢٤٣/٢).
(٦) (٣٧٦/٣).
(٧) ينظر: المعونة (٤٩٠/١)، الإشراف على نكت مسائل الخلاف (٤٥٣/١).
(٨) ينظر: الذخيرة (٥٤٠/٢)، التاج والإكليل (٤٠٦/٣)، مواهب الجليل (٤٦١/٢)، شرح مختصر خليل للخرشي (٢٧٥/٢)، حاشية الدسوقي (٥٤٨/١-٥٤٩).

وعللوا لذلك بالتعليلات الآتية:

١. أن حقيقة الاعتكاف هو لزوم المسجد، والخروج منه مناف للاعتكاف صورةً ومعنىً، لأنه في مدة الخروج غير معتكف[١].

٢. أن المسجد من شرط الاعتكاف، فلم يجز له مفارقته[٢].

٣. القياس على الوقف، لا يصح فيه شرط ما ينافيه، فكذلك الاعتكاف لا يصح فيه شرط ما ينافيه[٣].

(١) ينظر: مغني المحتاج (٢/٢٠٠)، كشاف القناع (٢/٣٥٩)، شرح منتهى الإرادات (١/٥٠٥).
(٢) ينظر: المعونة (١/٤٩١).
(٣) ينظر: كشاف القناع (٢/٣٥٩)، مطالب أولي النهى (٢/٢٤٣).

المبحث الثالث
الاعتكاف في المصليات

هذه النازلة تقع في مكة بصورة كبيرة، وذلك في مصليات الفنادق القريبة من المسجد الحرام، حيث يرغب بعض الناس في الاعتكاف في مصلى الفندق الذي يسكن فيه تفاديا للزحام الموجود في المسجد الحرام، ورغبة في أن يكون قريبًا من أهله وأولاده ومكان إقامته، حتى يتيسر عليه إحضار ما يحتاج إليه من مأكل ومشرب، وساعد على ذلك عناية إدارة هذه الفنادق بتهيئة هذه المصليات للصلاة، وائتمام المصلي فيها بإمام الحرم في الصلوات المفروضة، وصلاة التراويح، والتهجد، وذلك بسماع تكبيرات الحرم، حتى كأنه موجود في المسجد الحرام، ومن صورها اعتكاف الموظف في مصليات العمل إذا كان مكلفًا بالعمل في العشر الأواخر، واعتكاف السجناء في مصليات السجون، فما حكم الاعتكاف فيها؟

يشترط لصحة الاعتكاف أن يكون في المسجد، وهذا بالإجماع، حكاه جمع من أهل العلم(١)، قال الجصاص(٢): "فحصل من اتفاق جميع السلف أن من شرط الاعتكاف الكون في المسجد"(٣).

وقال ابن رشد: "وأجمع الكل على أن من شرط الاعتكاف المسجد"(٤).

---

(١) ينظر: المعونة (١/٤٩٠)، أسنى المطالب (١/٤٣٧)، مغني المحتاج (٢/١٨٩)، المغني (٣/١٨٩)، الفروع (٣/١٥١) شرح الزركشي (٣/٦)، المبدع (٣/٦٤)، فتح الباري (٤/٣١٩).

(٢) هو أبو بكر أحمد بن علي الرازي، الجصاص، فقيه، أصولي، مفسر، انتهت إليه رئاسة المذهب الحنفي في عصره، سكن ببغداد، توفي سنة ٣٧٠هـ، له مؤلفات منها: أحكام القرآن، أصول الجصاص.
ينظر: طبقات الفقهاء ص ٦٨-٦٩، الطبقات السنية (١/٤١٢-٤١٥).

(٣) أحكام القرآن (١/٣٣٣).

(٤) بداية المجتهد (٢/٧٦).

وقال ابن عبدالبر[١]: "فمما أجمع عليه العلماء من ذلك أن الاعتكاف لا يكون إلا في المسجد"[٢].

وقال القرطبي[٣]: "أجمع العلماء على أن الاعتكاف لا يكون إلا في مسجد"[٤].

وقال الشيخ تقي الدين: "والاعتكاف يشترط له المسجد، ولا يشترط له الطهارة بالاتفاق"[٥].

ومستند الإجماع الكتاب، والسنة، والمعقول.

أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِى ٱلْمَسَٰجِدِ﴾ [البقرة:١٨٧].

وجه الدلالة: لو صح الاعتكاف في غير المساجد، لم يخص الله تحريم المباشرة بها، إذ هي محرمة في الاعتكاف مطلقًا، سواء أكانت في المساجد أم في غيرها، فعلم من ذكر المساجد أن الاعتكاف لا يكون إلا فيها، وهذا يدل على أن المساجد من شرطه[٦].

أما السنة فأحاديث منها:

---

(١) هو الإمام الحافظ أبو عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر النمري القرطبي المالكي، شيخ علماء الأندلس وكبير محدثيها في وقته، ولد سنة ٣٦٨هـ، وتوفي سنة ٤٦٣هـ، وله مؤلفات كثيرة منها: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، الاستذكار لمذاهب علماء الأمصار، جامع بيان العلم.
ترتيب المدارك (٤ / ٨٠٨)، سير أعلام النبلاء (١٨ / ١٥٣).

(٢) التمهيد (٣٢٥/٨).

(٣) هو محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري، الخزرجي، الأندلسي، القرطبي، المالكي، كان من العلماء الزاهدين، المشتغلين بالتصنيف، توفي سنة ٦٧١هـ، له مصنفات منها: الجامع لأحكام القرآن، التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة.
ينظر: الديباج المذهب ص ٣١٧، شذرات الذهب (٣٣٥/٥).

(٤) أحكام القرآن (٣٣٣/٢).

(٥) مجموع الفتاوى (١٢٣/٢٦).

(٦) ينظر: أحكام القرآن للجصاص (٣٣٣/١)، بداية المجتهد (٧٦/٢)، المجموع (٤٨٣/٦)، مغني المحتاج (١٨٩/٢)، المغني (١٨٩/٣)، المبدع (٦٤/٣)، فتح الباري (٣١٩/٤).

١. عن عبدالله بن عمر[١]: «أن رسول الله ﷺ كان يعتكف العشر الأواخر من رمضان، قال نافع: وقد أراني عبدالله المكان الذي كان يعتكف فيه رسول الله ﷺ من المسجد»[٢].

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ لم يعتكف إلا في المسجد، قال الحافظ ابن حجر: "فيؤخذ من الأول -أي حديث ابن عمر- اشتراط المسجد له"[٣]، وفعله خرج بيانًا للاعتكاف المشروع[٤]، والاعتكاف عبادة، والعبادات مبناها على التوقيف.

٢. عن عائشة رضي الله عنها قالت: «وإن كان رسول الله ﷺ ليدخل عليَّ رأسه، وهو في المسجد، فأرجله، وكان لا يدخل البيت إلا لحاجة إذا كان معتكفًا»[٥].

وجه الدلالة: من وجهين:

الأول: لو كان الاعتكاف يجوز في غير المسجد، لما احتاج النبي ﷺ أن يدخل رأسه إلى عائشة رضي الله عنها حتى ترجله.

الثاني: أن النبي ﷺ إذا كان لا يدخل بيته إذا كان معتكفًا، فمن باب أولى غيره من الأماكن[٦]، وفيه دليل على أن المعتكف يلزمه لزوم المسجد.

(١) هو عبدالله بن عمر بن الخطاب، أبو عبدالرحمن القرشي العدوي، أسلم مع أبيه، وهو صغير لم يبلغ الحلم، وأول مشاهده الخندق، روى علمًا كثيرًا عن النبي ﷺ، وكان كثير الاتباع لآثار رسول الله ﷺ، شديد التحري والاحتياط في فتواه، أفتى في الإسلام ستين سنة، وتوفي في مكة سنة أربع وسبعين. ينظر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب (٣/٩٥٠)، تأريخ الإسلام (٢/٨٤٣).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الاعتكاف، باب الاعتكاف في العشر الأواخر (٢/٦٥) (٢٠٢٥)، دون قول نافع، ومسلم في كتاب الاعتكاف، باب اعتكاف العشر الأواخر من رمضان (٢/٨٣٠) (١١٧١).

(٣) فتح الباري (٤/٣٢٠).

(٤) ينظر: المعونة (١/٤٩٠)، شرح الزركشي (٣/٦).

(٥) سبق تخريجه.

(٦) التمهيد (٨/٣٢٦).

٣. عن عائشة رضي الله عنها قالت: «اعتكفت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم امرأة من أزواجه مستحاضة، فكانت ترى الحمرة والصفرة، فربما وضعنا الطست تحتها، وهي تصلي»(١).

وجه الدلالة: أن بعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم اعتكفت معه في المسجد، وهي مستحاضة، ولو كان الاعتكاف في غير المسجد جائزًا لأرشدها إليه، فإنه أيسر وأبعد عن تلويث المسجد بالنجاسة، وعن مشقة حمل الطست ونقله(٢).

٤. عن عائشة رضي الله عنها قالت: «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعتكف في كل رمضان، وإذا صلى الغداة دخل مكانه الذي اعتكف فيه، فاستأذنته عائشة أن تعتكف، فأذن لها، فضربت فيه قبة، فسمعت بها حفصة (٣)، فضربت قبة، وسمعت زينب بها، فضربت قبة أخرى، فلما انصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم من الغداة، أبصر أربع قباب، فقال: ما هذا؟ فأخبر خبرهن، فقال: ما حملهن على هذا؟ آلبر، انزعوها، فلا أراها فنزعت، فلم يعتكف في رمضان، حتى اعتكف في آخر العشر من شوال»(٤).

وجه الدلالة: من وجهين:

الأول: أن النبي صلى الله عليه وسلم أذن لعائشة وحفصة رضي الله عنهما أن يعتكفن في المسجد، ولو كان الاعتكاف يصح في غير المسجد لاستغنين بذلك عن ضرب الأخبية في المسجد، كما استغنين بالصلاة في بيوتهن عن

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الاعتكاف، باب اعتكاف المستحاضة (٢/٦٨) (٢٠٣٧).

(٢) ينظر: شرح العمدة (٢/٧٤٣).

(٣) في رواية أخرى للبخاري أن حفصة سألت عائشة رضي الله عنها أن تستأذن لها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد أخرجه البخاري في كتاب الاعتكاف (٢/٧٠) (٢٠٤٥) بلفظ: «وسألت حفصة عائشة رضي الله عنها أن تستأذن لها، ففعلت».

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الاعتكاف، باب الاعتكاف في شوال (٢/٦٩) (٢٠٤١)، ومسلم في كتاب الاعتكاف، باب متى يدخل من أراد الاعتكاف في معتكفه (٢/٨٣١) (١١٧٣).

الجماعة في المساجد، ولأرشدهن النبي ﷺ إلى ذلك[١]، كما قال في الصلاة: «وبيوتهن خير لهن»[٢].

الثاني: أن أزواج النبي ﷺ إنما اعتكفن في المسجد، ولو جاز في مصلى البيت لفعله أزواجه، لما فيه من التستر، ورفع الحرج والمشقة في ملازمة المرأة للمسجد[٣].

٥. عن عائشة رضي الله عنها قالت: «ما خير رسول الله ﷺ بين أمرين إلا أخذ أيسرهما ما لم يكن إثمًا، فإن كان إثمًا كان أبعد الناس منه»[٤].

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثمًا[٥]، ولو كان الاعتكاف في غير المسجد جائزًا لفعله النبي ﷺ، لما فيه من التيسير على العباد، ورفع الحرج عنهم، فلما لم يفعل ذلك دل على أن الاعتكاف لا يصح إلا في مسجد.

أما المعقول: فلأن المقام في المسجد فيه تحقيق لمقاصد الاعتكاف، وعون على ما يراد من العبادة، لأنه مبني لذلك[٦]، فلم يصح في غيره.

فدل النص والإجماع على أنه لا اعتكاف في غير المسجد، والمصليات

(١) ينظر: شرح العمدة (٢/٧٤٠).

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، باب ما جاء في خروج النساء إلى المسجد (١/١٥٥) (٥٦٧)، وأحمد (٢/٧٦-٧٧) (٥٤٧١)، وابن خزيمة (٣/٩٣) (١٦٨٤)، والحاكم (١/٣٢٧)، والبيهقي (٣/١٣١).
والحديث بهذا اللفظ جاء من طريق حبيب بن أبي ثابت عن ابن عمر، وقد أعل بالانقطاع، فقد قال ابن خزيمة في صحيحه (٣/٩٢): "ولا أقف على سماع حبيب بن أبي ثابت من ابن عمر".
لكن ورد ما يشهد له من حديث ابن مسعود، وأم سلمة، وامرأة أبي حميد الساعدي، ولذا صححه بعض أهل العلم نظرًا لشواهده.
ينظر: إرواء الغليل (٢/٢٩٤)، الموسوعة الحديثية (٩/٣٣٧-٣٣٨).

(٣) ينظر: طرح التثريب (٤/١٧١)، عون المعبود (٧/١٠٠).

(٤) أخرجه البخاري في كتاب المناقب، باب صفة النبي ﷺ (٢/٥١٨) (٣٥٦٠)، ومسلم في كتاب الفضائل، باب مباعدته ﷺ للآثام، واختياره من المباح أسهله، وانتقامه لله عند انتهاك حرماته (٤/١٨١٣) (٢٣٢٧).

(٥) ينظر: شرح العمدة (٢/٧٤٤).

(٦) ينظر: شرح منتهى الإرادات (١/٥٠١).

ليست بمسجد حقيقة، وإنما هي مكان معد للصلاة، بدليل أنها لا يثبت له شيء من أحكام المساجد من حرمة لبث الجنب والحائض فيها، ووجوب صيانتها عن النجاسات، وحرمة البيع والشراء فيها، وحرمة التصرف في بقعتها، ومشروعية تحية المسجد لها، فلما انتفت عنها هذه الأحكام، لانتفاء حكم المسجد عنها، فكذلك لا يصح الاعتكاف فيها، لانتفاء شرطه.

المبحث الرابع
استخدام المعتكف وسائل الاتصال

وفيه مطلبان:

المطلب الأول
استخدام المعتكف وسائل الاتصال في الحديث مع الناس

تميز هذا العصر بوجود وسائل الاتصال التي يمكن الناس من التحدث بها مع بعضهم في أي وقت مع سهولة استخدامها، وخفة حملها، فما حكم تحدث المعتكف بها مع غيره؟

الأصل في حديث المعتكف مع غيره الإباحة، وهذا باتفاق الفقهاء من المذاهب الأربعة، فهو مذهب الحنفية[(١)]، والمالكية[(٢)]، والشافعية[(٣)]، والحنابلة[(٤)] بقيد أن لا يكثر، قال مالك: "لا بأس أن يتحدث المعتكف مع من يأتيه من غير أن يكثر"[(٥)].

وقال النووي: "قال الشافعي والأصحاب: يجوز للمعتكف أن يأمر في

(١) المبسوط (٣/١٢١)، بدائع الصنائع (٢/١١٦)، الجوهرة النيرة (١/١٤٧)، الاختيار لتعليل المختار (١/١٣٨)، درر الحكام (١/٢١٤).

(٢) المدونة (١/٣٠٠)، المنتقى شرح الموطأ (٢/٨٦)، الفواكه الدواني (١/٣٢٤).

(٣) البيان (٣/٥٩٦)، حاشية قليوبي (٢/٩٩)، نهاية المحتاج (٣/٢٢٠)، حاشية ابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج (٣/٤٦٨-٤٦٩).

(٤) الكافي (١/٤٦١)، الفروع (٣/١٩٣)، الإنصاف (٣/٣٨٣)، كشاف القناع (٢/٣٦٢)، شرح منتهى الإرادات (١/٥٠٨)، مطالب أولي النهى (٢/٢٥٢).

(٥) المدونة (١/٣٠٠).

الخفيف من ماله وصنعته، ونحو ذلك، وأن يتحدث بالحديث المباح"(١).

وقال الموفق: "ولا بأس بالكلام لحاجته، ومحادثة غيره"(٢).

دليله:

١. عن صفية بنت حيي قالت: «كان النبي ﷺ معتكفًا، فأتيته أزوره ليلًا، فحدثته، ثم قمت لأنقلب، فقام معي ليقلبني، وكان مسكنها في دار أسامة بن زيد، فمر رجلان من الأنصار، فلما رأيا النبي ﷺ أسرعا، فقال النبي ﷺ: «على رسلكما، إنها صفية بنت حيي»، فقالا: سبحان الله يا رسول الله، قال: «إن الشيطان يجري من الإنسان مجرى الدم، وإني خشيت أن يقذف في قلوبكما شرًا» أو قال: «شيئًا»(٣).

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ كان يتحدث مع نسائه وأصحابه، وهو معتكف في المسجد(٤) فتحدث مع صفية لما زارته، وتحدث مع الرجلين اللذين رأياه مع صفية، وهذا يدل على جواز حديث المعتكف مع غيره.

٢. عن أبي سعيد الخدري قال: «إن رسول الله ﷺ اعتكف العشر الأول من رمضان، ثم اعتكف العشر الأوسط في قبة تركية على سدتها حصير، قال: فأخذ الحصير بيده، فنحاها في ناحية القبة، ثم أطلع رأسه، فكلم الناس، فدنوا منه، فقال: إني اعتكفت العشر الأول ألتمس هذه الليلة، ثم اعتكفت العشر الأوسط، ثم أتيت، فقيل لي: إنها في العشر الأواخر، فمن أحب منكم أن يعتكف فليعتكف، فاعتكف الناس معه»(٥).

(١) المجموع (٦/٥٥٩).
(٢) المغني (٣/٢٠١).
(٣) سبق تخريجه.
(٤) ينظر: المبسوط (٣/١٢١) بدائع الصنائع (٢/١١٧).
(٥) سبق تخريجه.

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ تحدث مع الصحابة، فأخبرهم أنه اعتكف العشر الأول والأوسط طلبًا لليلة القدر، ثم أُخبر أنها في العشر الأواخر، وأرشدهم إلى من أحب أن يعتكف معه بقية الشهر، فليعتكف.

٣. يمكن الاستدلال أيضًا أن النبي ﷺ لم ينقل عنه ترك الكلام، وهو معتكف، والأصل بقاؤه على الإباحة.

لكن ينبغي على المعتكف في حديثه مع غيره مراعاة الآداب الآتية:

١. اجتناب الكلام المحرم والمكروه، لأن ما كان محرمًا أو مكروهًا في غير الاعتكاف، ففي الاعتكاف الذي هو إقبال على الله، وتفكر في مراضيه، ولزوم عبادته وبيته أشد تحريمًا وكراهة، فيجتنب المعتكف السباب، والفحش، والجدال، والخصومة، فإن ذلك آكد في حقه[١]، قال علي: "من اعتكف فلا يرفث في الحديث، ولا يساب"[٢].

٢. اجتناب ما لا يعنيه من الأقوال، فإن هذا مأمور به في كل وقت[٣]، ويتأكد حال التلبس بعبادة الاعتكاف، وذلك لحديث أبي هريرة: «من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه»[٤].

---

(١) ينظر: الكافي (١/٤٦١)، شرح العمدة (٢/٧٩٠)، الفروع (٣/١٩٣)، المبدع (٣/٧٦).

(٢) أخرجه عبدالرزاق (٤/٣٥٦) (٨٠٤٩)، وابن أبي شيبة (٢/٥٠٠) بنحوه.
وصححه ابن مفلح في الفروع (٣/١٨٤)، فقال: "إسناد صحيح".

(٣) ينظر: المغني (٣/٢٠٠)، شرح العمدة (٢/٦٩٠)، الإنصاف (٣/٣٨٣)، كشاف القناع (٢/٣٦٢).

(٤) أخرجه الترمذي في كتاب الزهد، باب فيمن تكلم بكلمة يضحك بها الناس (٤/٤٨٣) (٢٣١٧)، وابن ماجه في كتاب الفتن، باب كف اللسان في الفتنة (٢/١٣١٦) (٣٩٧٦)، ومالك في الموطأ (٢/٩٠٣)، وأحمد (١/٢٠١) (١٧٣٧)، وعبدالرزاق (١١/٣٠٧)، والبيهقي في شعب الإيمان (٤/٢٥٥) (٤٩٨٧).
والحديث روي مرفوعًا، ومرسلًا، فروي من طريق قرة بن عبدالرحمن عن الزهري عن أبي سلمة عن أبي هريرة مرفوعًا، وروي من طرق عن الزهري عن علي بن الحسين مرسلًا، وأئمة الحديث على ترجيح الإرسال، وأن الثقات رووه عن الزهري مرسلًا، وأن رواية الرفع ليست بمحفوظة، فرجح المرسل الإمام أحمد، والبخاري، ويحيى بن معين، والترمذي، والدارقطني، وابن رجب، قال البخاري في التأريخ الكبير (٤/٢٢٠): "لا يصح إلا عن علي بن الحسن عن النبي ﷺ"، وقال الترمذي -بعد أن ذكر رواية الرفع والإرسال-: "وهكذا روى غير واحد من أصحاب الزهري عن الزهري عن علي بن حسين عن النبي ﷺ =

ويتأكد في حق المعتكف حفظ لسانه، وأن لا يتكلم إلا بخير، والاقتصار في استخدام هذه الوسائل على ما تدعو إليه الحاجة، وأن لا يتوسع في ذلك، حتى لا تشغله عن تحقيق مقاصد الاعتكاف من التقرب إلى الله بأنواع العبادات من الصلاة، والذكر، وتلاوة القرآن، والدعاء، والتفكر.

المطلب الثاني
استخدام المعتكف وسائل الاتصال في نشر العلم

بعض المعتكفين يرغب أيام الاعتكاف في استخدام وسائل التواصل في نشر العلم، وتدريس الفقه، ومدارسة الفقهاء، وإفتاء المستفتين، وإقراء القرآن، والدعوة إلى الله، ونحو ذلك مما يتعدى نفعه، وذلك من خلال استخدام بعض التطبيقات الموجودة في وسائل الاتصال، فهل الأفضل له الاشتغال بما تعدى نفعه أو الاقتصار على العبادات المحضة؟

اختلف أهل العلم في ذلك على قولين:

القول الأول: لا يستحب للمعتكف الاشتغال بما يتعدى نفعه، بل الأفضل الاقتصار على العبادات المحضة التي بينه وبين الله من تلاوة القرآن، والذكر، والدعاء، والصلاة، ونحوها، وهذا مذهب المالكية[(١)]، وإحدى الروايتين عن الإمام أحمد وهو المذهب عند الحنابلة[(٢)].

= نحو حديث مالك مرسلًا، وهذا عندنا أصح من حديث أبي سلمة عن أبي هريرة"، وقال الدارقطني في العلل (١١٠/٣): "والصحيح قول من أرسله عن علي بن الحسين عن النبي ﷺ"، وقال ابن رجب في جامع العلوم والحكم (٢٨٧/١): "وأما أكثر الأئمة، فقالوا: ليس هو بمحفوظ بهذا الإسناد، وإنما هو محفوظ عن الزهري عن علي بن الحسين عن النبي ﷺ مرسلًا،...، وممن قال: إنه لا يصح إلا عن علي بن الحسين مرسلًا الإمام أحد، ويحيى بن معين، والبخاري، والدارقطني، وقد خلط الضعفاء في إسناده على الزهري تخليطًا فاحشًا، والصحيح فيه المرسل".

(١) المدونة (٢٩٣/١)، التاج والإكليل (٤٠٦/٣)، مواهب الجليل (٤٦٢/٢)، شرح مختصر خليل للخرشي (٢٧٤/٢)، حاشية الدسوقي (٥٤٨/١)، الفواكه الدواني (٣٢٠/١).

(٢) الكافي (٤٦٢/١)، الفروع (١٩٦/٣)، الإنصاف (٣٨٣/٣)، كشاف القناع (٣٦٣/٢)، شرح منتهى الإرادات (٥٠٨/١)، مطالب أولي النهى (٢٥١/٢).

القول الثاني: يستحب للمعتكف الاشتغال بما تعدى نفعه، وهذا مذهب الحنفية[1]، والشافعية[2]، وهو رواية عن الإمام أحمد[3]، اختارها أبو الخطاب[4]، وأبو البركات[5].

الأدلة:

أدلة القول الأول:

١. قوله تعالى: ﴿وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾ [البقرة:١٢٥].

وجه الدلالة: أن الاعتكاف هو من جنس الصلاة، وقد قرن الله بينهما، ولما كان في الصلاة شغل عن نفع الناس، فكذلك الاعتكاف[6].

المناقشة: أن الاعتكاف يخالف الصلاة، وذلك أن الصلاة شرع فيها أذكار مخصوصة، وهذا لا يمكن مع إقراء القرآن، وتعليم العلم[7]،

---

(١) تبيين الحقائق (٣٥٢/١)، فتح القدير (٣٩٨/٢)، البحر الرائق (٣٢٧/٢)، البناية (١٣٢/٤)، حاشية ابن عابدين (٤٥٠/٢).

(٢) البيان (٥٩٦/٣)، الحاوي الكبير (٣٦٧/٣)، المجموع (٥٥٩/٦)، حاشية قليوبي (٩٩/٢)، مغني المحتاج (١٩٢/٢)، نهاية المحتاج (٢٢١/٣)، تحفة الحبيب على شرح الخطيب (٤١٧/٢).

(٣) الكافي (٤٦٢/١)، شرح العمدة (٧٨٧/٢)، الشرح الكبير (٦٣٣/٧)، الفروع (١٩٦/٣)، الإنصاف (٣٨٤/٣).

(٤) هو محفوظ بن أحمد بن حسن الكلوذاني، أبو الخطاب البغدادي الفقيه، أحد أئمة المذهب وأعيانه، درس الفقه على القاضي أبي يعلى، ولزمه حتى برع في المذهب والخلاف، وصار إمام وقته، درس وأفتى، وقصده الطلبة، وله مصنفات، منها: الهداية في الفقه، الخلاف الكبير المسمى بالانتصار في المسائل الكبار، والخلاف الصغير، توفي سنة ٥١٠هـ.
ينظر: ذيل طبقات الحنابلة (٢٧١/١)، المقصد الأرشد (٢٠/٣).
وينظر قوله في الكافي (٤٦٢/١)، الفروع (١٩٦/٣)، الإنصاف (٣٨٤/٣).

(٥) هو عبدالسلام بن عبدالله بن أبي القاسم ابن تيمية الحراني، الفقيه المقرئ، أبو البركات، أحد الأعلام، وفقيه الوقت، صنف ودرس، وكان رأسًا في الفقه وأصوله، صنف التصانيف، منها: الأحكام الكبرى، المنتقى من أحاديث الأحكام، المحرر في الفقه، توفي سنة ٦٥٢هـ.
ينظر: ذيل طبقات الحنابلة (٢/٤)، المقصد الأرشد (١٦٢/٢).
وينظر قوله في الفروع (١٩٦/٣)، المبدع (٧٧/٣)، الإنصاف (٣٨٤/٣).

(٦) ينظر: شرح العمدة (٧٨٨/٢).

(٧) ينظر: المجموع (٥٦٠/٦).

كما أن الصلاة نُهِيَ عن الكلام فيها بدليل ما جاء عن زيد بن أرقم(١)، قال: «كنا نتكلم في الصلاة، يكلم الرجل صاحبه، وهو إلى جنبه في الصلاة، حتى نزلت: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ﴾ [البقرة:٢٣٨]، فأمرنا بالسكوت، ونهينا عن الكلام»(٢)، فلا يلزم من العطف التساوي في جميع الأحكام.

٢. لأن النبي ﷺ كان إذا اعتكف دخل معتكفه، ولم يجالس أصحابه، واشتغل بنفسه، ولم ينقل عنه الاشتغال بغير العبادات المحضة، ولو كان الاشتغال بما تعدى نفعه أفضل لفعله(٣).

المناقشة: عدم التسليم بذلك، فقد جاء أن النبي ﷺ أخبر أصحابه الذين اعتكفوا معه أن ليلة القدر في العشر الأواخر من رمضان، وأرشدهم إلى اعتكافها، كما في حديث أبي سعيد الخدري أن النبي ﷺ قال لأصحابه: «إني اعتكفت العشر الأول ألتمس هذه الليلة، ثم اعتكفت العشر الأوسط، ثم أتيت، فقيل لي: إنها في العشر الأواخر، فمن أحب منكم أن يعتكف فليعتكف، فاعتكف الناس معه»(٤).

الجواب: أن هذا يسير، ولا يقطع على المعتكف إقباله على ربه، وخلوته مع نفسه، كما أن الحاجة داعية إليه، لأن النبي ﷺ أخبرهم أن ليلة القدر في العشر الأواخر، وهي تفوت بانقضاء العشر، فحديث

---

(١) هو زيد بن أرقم بن زيد بن قيس بن النعمان بن الخزرج، أبو عمر، وأول مشاهده الخندق، وغزا مع رسول الله ﷺ سبع عشرة غزوة، وشهد صفين مع علي، وروى أحاديث كثيرة، وله قصة في نزول سورة المنافقين، توفي سنة ٦٦.
ينظر: سير أعلام النبلاء (١٦٥/٣)، الإصابة في تمييز أسماء الصحابة (٤٨٨/٢).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب العمل في الصلاة، باب ما ينهى من الكلام في الصلاة (٣٧١/١) (١٢٠٠)، ومسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب تحريم الكلام في الصلاة ونسخ ما كان من إباحته (٣٨٣/١) (٥٣٩).

(٣) ينظر: شرح العمدة (٧٨٨/٢)، المبدع (٧٦/٣-٧٧)، كشاف القناع (٣٦٣/٢-٣٦٤)، مطالب أولي النهى (٢٥١/٢).

(٤) سبق تخريجه.

أبي سعيد وارد في الشيء اليسير الذي تدعو إليه الحاجة، ويخشى من فواته.

٣. لأن الاعتكاف عبادة من شرطها المسجد، فلم يستحب فيها ذلك حين التلبس بها، قياسًا على الطواف الذي يستحب فيه الاشتغال بالعبادات المحضة[(١)].

المناقشة: عدم التسليم بصحة هذا القياس لما بين الاعتكاف والطواف من الفرق، إذ الاعتكاف يطول زمنه، ويكثر فيه خلوة المعتكف بنفسه، ويتسع للجمع بين العبادات المحضة وبين ما فيه نفع متعدٍّ، وهذا بخلاف الطواف الذي يقصر زمنه، ولا يتسع للجمع بينهما، كما أن المطاف لا يخلو من الطائفين، بحيث لا يسلم الطائف من إيذاء غيره لو اشتغل فيه بغير العبادات المحضة.

٤. لأن العكوف على الشيء هو الإقبال عليه على وجه المواظبة، ولا يحصل ذلك للعاكف إلا بالتبتل إلى الله، والإقبال عليه، وترك الاشتغال بشيء آخر[(٢)].

المناقشة: أن الاشتغال بالنفع المتعدي لا ينافي ذلك، لأنه من جملة ما يقرب العبد من ربه، ويحصل به فعل ما يرضي الله.

الجواب: أن ما تعدى نفعه، وإن كان من جملة ما يقرب العبد إلى ربه، إلا أن هذا ليس موضعه، لأنه لم ينقل عن النبي ﷺ في اعتكافه.

٥. كما لا يشرع ذلك في الصلاة والطواف، فكذلك لا يشرع في الاعتكاف[(٣)].

المناقشة: سبق مناقشة ذلك عند إيراد الدليل الأول، والدليل الثالث.

(١) ينظر: الذخيرة (٢/٣٦٠)، مواهب الجليل (٢/٤٦٢)، الكافي (١/٤٦٢)، شرح العمدة (٢/٧٨٨)، كشاف القناع (٢/٣٦٤)، شرح منتهى الإرادات (١/٥٠٨).

(٢) ينظر: شرح العمدة (٢/٧٨٨).

(٣) ينظر: المجموع (٦/٥٢٨).

٦. أن المعتكف دخل على التزام نوع من العبادات مما شرع له المسجد، وهي الصلاة، والذكر، والتسبيح، وتلاوة القرآن، فليس له قطع ما التزمه بشيء من أمور الدنيا، ولا بشيء من العبادات المتعدية، كتعليم القرآن، ونشر العلم؛ لأنه ليس من عمل الاعتكاف(١).

المناقشة: لا يسلم أن العبادات المتعدية ليست من عمل الاعتكاف، بل عمله كل قربة تقرب إلى الله.

الجواب: عدم التسليم أن عمل المعتكف كل قربة تقرب إلى الله على سبيل الإطلاق، وإنما عمله كل قربة من العبادات المحضة بدليل أن النبي ﷺ كان يقتصر عليها.

٧. أن المقصود من الاعتكاف صفاء القلب، وتخليص النفس من صفاتها المذمومة، وهو إنما يحصل غالبا بالذكر، والصلاة، لا بالاشتغال بالعلم، وما يتعدى نفعه(٢).

٨. أن الاعتكاف يختص بعبادة مخصوصة، وهي الصلاة، وقراءة القرآن، والذكر، فلا يدخل فيه غيرها قياسًا على الصلاة(٣).

المناقشة: لا دليل على هذا التخصيص، والاعتكاف يشمل العبادات المحضة، وما تعدى نفعه، بدليل ما تقدم حديث أبي سعيد.

الجواب: سبق الجواب عن هذا عند مناقشة الدليل الثاني.

أدلة القول الثاني:

١. قوله تعالى: ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ يُسَبِّحُ لَهُۥ فِيهَا بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْءَاصَالِ ﴿٣٦﴾﴾ [النور:٣٦].

(١) ينظر: مواهب الجليل (٤٦٢/٢).

(٢) ينظر: حاشية الدسوقي (٥٤٨/١)، بلغة السالك (٧٣٣/١).

(٣) ينظر: الذخيرة (٣٦٠/٢)، البيان والتحصيل (٣٠٦/٢) المقدمات الممهدات (٢٥٥/١)، عقد الجواهر الثمينة (٢٦١/١).

٢. حديث أنس: «إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من هذا البول ولا القذر، إنما هي لذكر الله، والصلاة، وقراءة القرآن»[١].

وجه الدلالة من الآية والحديث: أن المساجد بنيت لذكر الله، ومذاكرة العلم ونشره من القرب[٢]، ومن جملة ذكر الله، فيندرج في هذا العموم.

المناقشة: أن هذا العموم مخصوص بأن النبي ﷺ كان إذا اعتكف لم يشتغل بما تعدى نفعه من تعليم العلم ونشره، وإنما كان يشتغل بالعبادات المحضة.

٣. لأن ذلك أفضل العبادات، ونفعه يتعدى، وما تعدى نفعه أفضل مما اقتصر نفعه على صاحبه، فكان فعله أفضل من تركه[٣].

المناقشة: يناقش من وجهين:

الأول: لا يلزم من كون الشيء أفضل أن يكون مشروعًا في كل عبادة، بل وضع الفاضل في غير موضعه يجعله مفضولًا، ولهذا قراءة القرآن أفضل من التسبيح، وهي مكروهة في الركوع والسجود[٤].

الجواب: التسليم بالأصل دون الفرع المبني عليه، فليس اشتغال المعتكف بما يتعدى نفعه من وضع الفاضل في غير موضعه، بل هو من جملة ما يستحب للمعتكف فعله، لأنه من أعمال القرب، والمعتكف يستحب له الإكثار من القرب.

الثاني: أن النفع المتعدي ليس أفضل مطلقًا، بل ينبغي للإنسان أن

(١) سبق تخريجه.
(٢) ينظر: الحاوي الكبير (٣/٣٦٧).
(٣) ينظر: المغني (٣/٢٠١)، الشرح الكبير (٧/٦٣٣)، شرح العمدة (٢/٧٨٧)، الإنصاف (٣/٣٨٤)، كشاف القناع (٢/٣٦٤).
(٤) ينظر: شرح العمدة (٢/٧٨٨).

يكون له ساعات يناجي فيها ربه، ويخلو فيها بنفسه ويحاسبها، وهذا أفضل من اجتماعه بالناس ونفعهم، ولهذا كان خلوة الإنسان في الليل لعبادة ربه أفضل من اجتماعه بالناس[(١)].

الجواب: لا تعارض بين تحقيق هاتين المصلحتين، إذ يمكن الجمع بينهما بأن تكون للمعتكف ساعات يخلو فيه بنفسه، ويناجي فيها ربه، وساعات أخرى ينفع فيها المسلمين.

٤. أن ما تعدى نفعه يمكن فعله في المسجد، فكان مستحبا للمعتكف، كالصلاة[(٢)].

المناقشة: لم ينقل عن النبي ﷺ في اعتكافه أنه كان يشتغل بغير العبادات المحضة، ولو كان غيرها أفضل منها لبادر إلى فعله.

٥. أن تعليم العلم، وتدريس الفقه، وإقراء القرآن قربة، فاستحب للمعتكف فعله، قياسًا على الصلاة والذكر[(٣)].

المناقشة: يناقش بما نوقش به الدليل الذي قبله.

٦. أن تدريس العلم فيه زيادة خير، ولا يترك به المعتكف شرطًا من شروط الاعتكاف، فكان مستحبًّا له[(٤)].

المناقشة: تقدم مناقشته عند ذكر الدليل الرابع.

الترجيح:

يترجح التفصيل في هذه المسألة، وهو أن الأفضل للمعتكف الاقتصار على العبادات المحضة التي بينه وبين الله من تلاوة القرآن، والذكر، والدعاء،

(١) ينظر: المرجع السابق (٢/٧٨٩).
(٢) ينظر: الكافي (١/٤٦٢).
(٣) ينظر: البيان (٣/٥٩٦)، المجموع (٦/٥٦٠).
(٤) ينظر: المهذب مع المجموع (٦/٥٥٨).

والصلاة، ولا يستحب له الاشتغال بما تعدى نفعه من تعليم العلم، وتدريس الفقه، وإقراء القرآن، ونحو ذلك مما يتعدى نفعه إلا إذا كان يسيرًا، ودعت إليه الحاجة، وخشي من فواته، وذلك لما يأتي:

أولًا: أن هذا القول فيه إعمال لأدلة القولين، وإعمال الأدلة كلها أولى من إعمال بعضها وترك بعضها.

ثانيًا: أن هذا القول تجتمع به الأدلة الواردة في هذه المسألة، فحديث عائشة رضي الله عنها: «كان رسول الله ﷺ إذا دخل العشر، أحيا الليل، وأيقظ أهله، وجد وشد المئزر»[١]، دل على أن النبي ﷺ كان يحيي الليل بالعبادة المحضة من الصلاة، والذكر، والدعاء، والتفكر، قال ابن رجب[٢]: "فيجمع بين الصلاة، والقراءة، والدعاء، والتفكر، وهذا أفضل الأعمال وأكملها في ليالي العشر وغيرها"[٣].

وقال النووي: "ففي هذا الحديث... استحباب إحياء لياليه بالعبادات"[٤].

وحديث أبي سعيد لما اعتكف النبي ﷺ العشر الأول والأوسط، قال لأصحابه: «إني اعتكفت العشر الأول ألتمس هذه الليلة، ثم اعتكفت العشر الأوسط، ثم أتيت، فقيل لي: إنها في العشر الأواخر، فمن أحب منكم أن يعتكف فليعتكف، فاعتكف الناس معه»[٥].

(١) أخرجه البخاري في كتاب فضل ليلة القدر، باب العمل في العشر الأواخر من رمضان (٢/٦٤) (٢٠٢٤)، ومسلم في كتاب الاعتكاف، باب الاجتهاد في العشر الأواخر من شهر رمضان (٢/٨٣٢) (١١٧٤).

(٢) هو زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الرحمن السلامي، البغدادي، الدمشقي، الحنبلي، المعروف بابن رجب، كان إمامًا، حافظًا، تقيًّا، ورعًا، زاهدًا، توفي سنة ٧٩٥هـ. له مصنفات كثيرة منها: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، جامع العلوم والحكم، القواعد.
ينظر: شذرات الذهب (٦/٣٣٩)، البدر الطالع للشوكاني (١/٣٢٨).

(٣) لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف ص ٣٦٨.

(٤) شرح النووي على صحيح مسلم (٨/٧١).

(٥) تقدم تخريجه.

دل على أن النبي ﷺ كان يعلم أصحابه اليسير الذي تدعو إليه الحاجة، ويخشى من فواته.

ثالثًا: أن النبي ﷺ كان يعتكف العشر الأواخر طلبًا لليلة القدر، كما جاء مصرحًا به في حديث أبي سعيد الخدري: «إني اعتكفت العشر الأول ألتمس هذه الليلة، ثم اعتكفت العشر الأوسط، ثم أتيت، فقيل لي: إنها في العشر الأواخر، فمن أحب منكم أن يعتكف فليعتكف، فاعتكف الناس معه»، فدل على أن مقصد من مقاصد الاعتكاف في العشر الأواخر طلب ليلة القدر، وهذا يتحقق بالتفرغ لمناجاة اللّه وذكره ودعائه، والإقبال عليه، وقطع العلائق عن الخلائق للاشتغال بعبادة الخالق، وكلما قويت المعرفة باللّه والمحبة له أورثت صاحبها الانقطاع إلى اللّه بالكلية[1]، ولا يتحقق هذا إذا اشتغل المعتكف بنشر العلم، وإقراء القرآن، وتدريس الفقه، قال ابن رجب: "ولهذا ذهب الإمام أحمد إلى أن المعتكف لا يستحب له مخالطة الناس، حتى ولا لتعليم علم وإقراء القرآن، بل الأفضل له الانفراد بنفسه، والتخلي بمناجاة ربه وذكره ودعائه"[2].

والمحفوظ عن النبي ﷺ في اعتكافه هو الخلوة بنفسه، واعتزال الناس، وعدم مجالسة أصحابه، كما كان يفعل قبل اعتكافه، ولم ينقل عنه، ولا عمن اعتكف من السلف أنهم كانوا يشتغلون بما تعدى نفعه، ولو كان أفضل لبادروا إلى فعله، فقد كانوا الغاية في المسارعة إلى الخيرات، والحرص على فعل الفضائل، ولا يلزم من كون العمل فاضلًا أن يكون ذلك عامًا في كل حال، بل له أحوال يكون الفاضل مفضولًا، وهذا إذا وضع في غير موضعه.

---

(١) ينظر: لطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف ص ٣٤٩.

(٢) المرجع السابق ص ٣٤٨.

رابعًا: أن ما تعدى نفعه يقتضي مخالطة الناس ومجالستهم، والنبي ﷺ لما اعتكف اعتكف في قبة، وكذلك كان السلف إذا اعتكفوا، يضربون القباب في المساجد[1]، وكانوا يفعلون ذلك انقطاعًا عن الخلق، ومبالغة في اعتزال الناس، وتفرغًا لذكر الله ودعائه، وإقبالًا على مناجاته، وتفكرًا في تحصيل مراضيه، وحرصًا على الإخلاص، قال ابن القيم -مبينًا هدي النبي ﷺ في الاعتكاف-: "وكان يأمر بخباء، فيضرب له في المسجد، يخلو فيه بربه عز وجل"[2]، وهذا يقتضي أنهم كانوا يشتغلون بالعبادات المحضة دون ما تعدى نفعه.

(١) ينظر: مجموع الفتاوى (٢٢/١٩٧).
(٢) زاد المعاد (٢/٨٤).

الخاتمة

بعد بحث النوازل في الاعتكاف، توصلت - بفضل الله - إلى نتائج، وهي على النحو الآتي:

أولًا: أن الاعتكاف مستحب، ولا يجب إلا بالنذر.

ثانيًا: تحريم البيع والشراء على المعتكف في المسجد مطلقًا، سواء أكان للتجارة أم للحاجة.

ثالثًا: إن باع المعتكف في المسجد فالبيع منعقد مع الكراهة، والاعتكاف صحيح.

رابعًا: إن خرج المعتكف من المسجد إلى الدور الثاني، أو مصلى النساء، أو الغرف الموجودة في المسجد التي أبوابها خارجه للاعتكاف فيها، لم يبطل اعتكافه بذلك.

خامسًا: إن خرج المعتكف من المسجد الذي اعتكف فيه إلى غيره من المساجد بطل اعتكافه.

سادسًا: إن خرج المعتكف من المسجد للذهاب إلى العمل بطل اعتكافه.

سابعًا: أنه لا يصح الاعتكاف في المصليات، كمصليات الفنادق، أو العمل، أو السجون.

ثامنًا: إباحة استخدام المعتكف وسائل الاتصال الحديثة في الحديث مع الناس بقيد أن لا يكثر، ويتأكد في حقه حفظ لسانه، وأن لا يتكلم إلا بخير، والاقتصار في استخدام هذه الوسائل على ما تدعو إليه الحاجة، وأن لا يتوسع في ذلك.

تاسعًا: الأفضل للمعتكف الاقتصار على العبادات المحضة التي بينه وبين الله من تلاوة القرآن، والذكر، والدعاء، والصلاة، ولا يستحب له الاشتغال بما تعدى نفعه من تعليم العلم، وتدريس الفقه، وإقراء القرآن، ونحو ذلك مما يتعدى نفعه إلا إذا كان يسيرا، ودعت إليه الحاجة، وخشي من فواته.

وهذه أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال هذا البحث، ولله الحمد أولًا وآخرًا، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله، وصحبه أجمعين.

فهرس المصادر والمراجع:

١. الإجماع لأبي بكر بن محمد بن إبراهيم بن المنذر (ت: ٣١٨هـ)، دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ.

٢. أحكام القرآن لأبي بكر بن علي الرازي الجصاص، دار الفكر.

٣. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي ببيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ.

٤. أسنى المطالب شرح روض الطالب لأبي يحيى زكريا الأنصاري (ت: ٩٢٦هـ)، دار الكتاب الإسلامي بالقاهرة.

٥. الأشباه والنظائر لجلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت: ٩١١هـ)، دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ.

٦. الإشراف على نكت مسائل الخلاف للقاضي عبدالوهاب بن علي البغدادي (ت: ٤٢٢)، تحقيق: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

٧. إعلام الساجد بأحكام المساجد لمحمد بن عبدالله الزركشي (ت: ٧٩٤هـ)، تحقيق: مصطفى المراغي، طبعة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الطبعة الثانية ١٤١٠هـ.

٨. الإفصاح عن معاني الصحاح لأبي المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة (ت: ٥٦٠هـ)، تحقيق: محمد بن حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

٩. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي (ت: ٨٨٥هـ)، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية.

١٠. البحر الرائق شرح كنز الدقائق لزين الدين ابن نجيم الحنفي (ت: ٩٧٠هـ)، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية.

١١. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني (ت ٥٨٧هـ)، دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ.

١٢. البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير لأبي حفص عمر بن علي الشافعي (ت: ٨٠٤هـ)، دار الهجرة - الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.

١٣. بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك لأحمد بن محمد الصاوي المالكي (ت: ١٢٤١هـ)، دار المعرفة ببيروت.

١٤. البيان في مذهب الإمام الشافعي لأبي الحسين يحيى بن أبي الخير العمراني، دار المنهاج، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

١٥. التاج والإكليل لمختصر خليل (بهامش مواهب الجليل) لمحمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري الشهير بالمواق (ت: ٨٩٧هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

١٦. التأريخ الكبير للإمام أبي عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي البخاري (ت: ٢٥٦هـ)، طبع بعناية: محمد عبدالمعيد خان، مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد - الهند، الطبعة الثانية ١٣٨٢هـ.

١٧. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق لعثمان بن علي الزيلعي الحنفي (ت: ٧٤٣هـ)، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية.

١٨. تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي لمحمد بن عبدالرحمن بن عبدالرحيم المباركفوي (ت: ١٣٥٣هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت.

١٩. تحفة المحتاج بشرح المنهاج لأحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي (ت: ٩٧٣هـ)، دار إحياء التراث العربي ببيروت.

٢٠. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد لأبي عمر يوسف بن عبدالله القرطبي (ت: ٤٦٣هـ)، تحقيق: مصطفى العلوي، وزارة عموم الأوقاف

والشؤون الإسلامية – المغرب، عام النشر ١٣٨٧هـ.

٢١. تهذيب التهذيب لشيخ الإسلام شهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ) مطبعة دائرة المعارف النظامية – الهند، الطبعة الأولى ١٣٢٦هـ.

٢٢. جامع العلوم والحكم للحافظ أبي الفرج عبدالرحمن بن أحمد بن رجب البغدادي الشهير بابن رجب (ت: ٧٩٥هـ) تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ

٢٣. الجوهرة النيرة لأبي بكر محمد بن علي الحدادي العبادي، المطبعة الخيرية، الطبعة الأولى ١٣٢٢هـ.

٢٤. حاشية الجمل على شرح المنهج لسليمان بن منصور الجمل (ت: ١٢٠٤هـ)، دار الفكر.

٢٥. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لمحمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي (ت: ١٢٣٠هـ)، دار الفكر ببيروت.

٢٦. حاشية السندي على سنن ابن ماجه لمحمد بن عبدالهادي السندي (ت: ١١٣٨هـ) دار الجيل – بيروت.

٢٧. حاشية ابن عابدين المسماة رد المحتار على الدر المختار للشيخ محمد أمين بن عمر الشهير بابن عابدين (ت ١٢٥٢هـ)، دار الفكر – بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ.

٢٨. حاشية العدوي على الخرشي لعلي بن أحمد الصعيدي العدوي (ت: ١١٨٩هـ)، دار الكتاب الإسلامي بالقاهرة.

٢٩. حاشية قليوبي على شرح المنهاج للمحلي لأحمد بن أحمد بن سلامة القليوبي (ت: ١٠٦٩هـ)، دار الفكر ببيروت، طبعة ١٤١٥هـ.

٣٠. الحاوي الكبير لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي (ت: ٤٥٠هـ)، دار الفكر، طبعة ١٤٢٤هـ.

٣١. الخرشي على مختصر خليل لأبي عبدالله محمد بن عبدالله الخرشي (ت: ١١٠١هـ) دار الفكر.
٣٢. درر الحكام شرح غرر الأحكام لمحمد بن فرموزا، دار إحياء الكتب العربية.
٣٣. الذخيرة لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي (ت: ٦٨٤هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.
٣٤. الذيل على طبقات الحنابلة لزين الدين أبي الفرج عبدالرحمن بن شهاب بن رجب (ت: ٧٩٥هـ)، دار المعرفة ببيروت.
٣٥. الروض المربع شرح زاد المستقنع لمنصور بن يونس البهوتي (ت: ١٠٥١هـ)، مكتبة دار البيان، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ.
٣٦. روضة الطالبين وعمدة المفتين لمحيي الدين يحيي بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ) إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي ببيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ.
٣٧. سبل السلام لمحمد بن إسماعيل الكحلاني الصنعاني، دار الحديث.
٣٨. سنن الترمذي (الجامع الصحيح) لأبي عيسى محمد بن عيسى ابن سورة الترمذي (ت: ٢٩٧هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث بالقاهرة.
٣٩. سنن الدارقطني للحافظ علي بن عمر الدارقطني (ت: ٣٨٥هـ)، تحقيق: عبدالله هاشم المدني، دار إحياء التراث العربي ببيروت.
٤٠. سنن أبي داود للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (ت: ٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية ببيروت.
٤١. السنن الكبرى لأبي عبدالرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت: ٣٠٣هـ)، تحقيق: د. عبدالغفار البنداري وسيد كسروي، دار الكتب العلمية الطبعة الأولى ١٤١١هـ.

٤٢. السنن الكبرى لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت: ٤٥٨هـ)، دار المعرفة ببيروت.

٤٣. سنن ابن ماجه للحافظ أبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني (ت: ٢٧٥هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار الحديث بالقاهرة.

٤٤. سنن النسائي لأبي عبدالرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت: ٣٠٣هـ)، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية ببيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٩هـ.

٤٥. سير أعلام النبلاء لشمس الدين محمد بن عثمان الذهبي (ت: ٧٤٨هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة السادسة ١٤٠٩هـ.

٤٦. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية لمحمد بن محمد مخلوف، دار الكتاب العربي ببيروت.

٤٧. شذرات الذهب في أخبار من ذهب لأبي الفلاح عبدالحي بن العماد الحنبلي (ت: ١٠٨٩هـ)، المكتب التجاري ببيروت.

٤٨. شرح الزركشي على مختصر الخرقي لشمس الدين محمد بن عبدالله الزركشي الحنبلي (ت: ٧٧٢هـ)، مطبعة العبيكان بالرياض، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

٤٩. الشرح الكبير على المقنع (مطبوع مع المغني) لشمس الدين أبي الفرج عبدالرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت: ٦٨٢هـ)، تحقيق: عبدالله التركي وعبدالفتاح الحلو، دار هجر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

٥٠. شرح السنة للحسين بن مسعود البغوي (ت: ٥١٦هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ.

٥١. شرح العمدة (كتاب الصيام) لشيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم ابن

تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: زائد بن أحمد النشيري، دار الأنصاري، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

٥٢. شرح منتهى الإرادات لمنصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت: ١٠٥١هـ)، دار عالم الكتب، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

٥٣. شعب الإيمان لأحمد بن الحسين أبي بكر البيهقي (ت: ٤٥٨هـ)، تحقيق: عبدالعلي حامد، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

٥٤. صحيح البخاري للإمام محمد بن إسماعيل البخاري (ت: ٢٥٦هـ) تحقيق: محب الدين الخطيب، ومحمد فؤاد عبدالباقي، وقصي الخطيب، المكتبة السلفية بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ.

٥٥. صحيح ابن خزيمة لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة (ت: ٣١١هـ) تحقيق: محمد الأعظمي، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٣٩٥هـ.

٥٦. صحيح مسلم للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري (ت: ٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار الحديث بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

٥٧. طرح التثريب في شرح التقريب لأبي الفضل عبدالرحيم بن الحسين ابن إبراهيم العراقي (ت: ٨٠٦هـ) دار إحياء التراث العربي.

٥٨. عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة لجلال الدين عبدالله ابن نجم بن شاس (ت: ٦١٦هـ)، تحقيق: الدكتور محمد أبو الأجفان والدكتور عبدالحفيظ منصور، دار الغرب الإسلامي ببيروت، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

٥٩. العناية على الهداية (مطبوع مع فتح القدير) لأكمل الدين محمد بن محمد بن محمود البابرتي (ت: ٧٨٦هـ)، دار الفكر ببيروت.

٦٠. الغرر البهية في شرح البهجة الوردية لزكريا بن محمد الأنصاري، الطبعة الميمنية.

٦١. فتح الباري للحافظ أبي الفرج عبدالرحمن بن أحمد بن رجب البغدادي الشهير بابن رجب (ت: ٧٩٥هـ) تحقيق: مجموعة من المحققين، مكتبة الغرباء الأثرية، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

٦٢. فتح الباري بشرح صحيح البخاري لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ) تحقيق: الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، قام بإخراجه محب الدين الخطيب، قام بترقيمه فؤاد عبدالباقي، المكتبة السلفية بمصر، الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ.

٦٣. فتح القدير لكمال الدين محمد بن عبدالواحد السيواسي المعروف بابن الهمام الحنفي (ت: ٨٦١هـ) دار الفكر ببيروت.

٦٤. الفروع لأبي عبدالله محمد بن مفلح (ت: ٧٦٣هـ)، دار عالم الكتب، الطبعة الرابعة ١٤٠٥هـ.

٦٥. الفواكه الدواني لأحمد بن غنيم بن سالم النفراوي المالكي (ت: ١١٢٠هـ)، دار الفكر، طبعة ١٤١٥هـ.

٦٦. القاموس المحيط لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت: ٨١٧هـ)، دار إحياء التراث العربي ببيروت، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

٦٧. قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية لمحمد بن أحمد بن محمد المعروف بابن جزي (ت: ٧٤١هـ)، دار الكتب العلمية ببيروت.

٦٨. الكافي في فقه الإمام أحمد بن حنبل لموفق الدين عبدالله بن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

٦٩. كشاف القناع عن متن الإقناع لمنصور بن يونس البهوتي (ت: ١٠٥١هـ)، دار الفكر طبعة ١٤٠٢هـ.

٧٠. لسان العرب لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصرى (ت: ٧١١هـ)، دار صادر ببيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ.

٧١. المبدع في شرح المقنع لأبي إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبدالله بن مفلح (ت: ٨٨٤هـ)، دار الكتب العلمية ببيروت.
٧٢. المبسوط لمحمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت: ٤٩٠هـ)، دار المعرفة - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.
٧٣. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر لعبدالرحمن بن محمد بن سليمان المعروف بداماد أفندي، دار إحياء التراث العربي ببيروت.
٧٤. المجموع شرح المهذب لمحيي الدين بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ)، دار الفكر ببيروت.
٧٥. مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام أحمد ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم وساعده ابنه محمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ١٤١٥هـ.
٧٦. مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين (ت: ١٤٢١هـ)، جمع وترتيب: فهد بن ناصر السليمان، دار الوطن، الطبعة الأخيرة ١٤١٣هـ.
٧٧. المحلى لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت: ٤٥٦هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت.
٧٨. مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والمعتقدات لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم، دار الآفاق الجديدة ببيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٢هـ.
٧٩. المستدرك على الصحيحين لأبي عبدالله محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥هـ)، بإشراف: د. يوسف المرعشلي، دار المعرفة ببيروت.
٨٠. مسند الإمام أحمد بن حنبل لأحمد بن حنبل الشيباني (ت: ٢٤١هـ)، مؤسسة قرطبة بمصر.
٨١. مصباح الزجاجة لأحمد بن أبي بكر البوصيري (ت: ٨٤٠هـ)، تحقيق: موسى علي وعزت عطية، دار الكتب الحديثة.

٨٢. المصنف لأبي بكر عبدالرزاق بن همام الصنعاني، (ت: ٢١١هـ) تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.

٨٣. مصنف ابن أبي شيبة لعبدالله بن محمد بن إبراهيم العبسي (ت: ٢٣٥هـ)، تحقيق: كمال الحوت، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.

٨٤. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى لمصطفى السيوطي الرحيباني (ت: ١٢٤٣هـ)، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤١٥هـ.

٨٥. المعجم الكبير لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت: ٣٦٠هـ)، تحقيق: حمدي عبدالمجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي ببيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ.

٨٦. معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت: ٣٩٥هـ)، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، دار الجيل ببيروت.

٨٧. معجم المؤلفين (تراجم مصنفي الكتب العربية) لعمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

٨٨. المعونة على مذهب عالم المدينة للقاضي عبدالوهاب البغدادي (ت: ٤٢٢هـ)، تحقيق: حميش عبدالحق، مكتبة نزار مصطفى الباز بمكة المكرمة، طبعة ١٤١٥هـ.

٨٩. المغني شرح مختصر الخرقي لموفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ)، مكتبة القاهرة، طبعة ١٣٨٨هـ.

٩٠. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج لمحمد الشربيني الخطيب، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

٩١. المقدمات الممهدات لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت: ٥٢٠هـ)، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٩٢. المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد لبرهان الدين بن مفلح (ت: ٨٨٤) تحقيق: الدكتور عبدالرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.
٩٣. منح الجليل شرح مختصر خليل لمحمد بن أحمد عليش (ت: ١٢١٧هـ)، دار الفكر، طبعة ١٤٠٩هـ.
٩٤. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل لمحمد بن محمد بن عبدالرحمن المعروف بالحطاب (ت: ٩٥٤هـ)، دار الفكر ببيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ.
٩٥. نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية لجمال الدين عبدالله بن يوسف الزيلعي، دار الحديث، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.
٩٦. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج لشهاب الدين محمد بن أبي العباس الرملي (ت: ١٠٠٤هـ)، دار الفكر، طبعة ١٤٠٤هـ.
٩٧. نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار لمحمد بن علي الشوكاني (ت: ١٢٥٥هـ)، دار الحديث، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.
٩٨. الهداية شرح البداية لعلي بن بكر المرغيناني (ت: ٥٩٣هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، الطبعة الأخيرة.

فهرس المحتويات

أحكام المناسك المتعلقة بمن سكنه بين الحرم والمواقيت

إعداد:
د. غازي بن سعيد بن حمود المطرفي
أستاذ الفقه المشارك
بكلية الشريعة بجامعة أم القرى

ملخص البحث

لقد استهدفت الدراسة الفقهية (**أحكام المناسك المتعلقة بمن سكنه بين الحرم والمواقيت**) بحث وجمع ودراسة أحكام المناسك المتصلة بمن يسكن بين الحرم والمواقيت، حيث إني لم أر من جمعها ودرسها بالأدلة الشرعية في مكان واحد، وقد سرت في بحثها على المنهج الوصفي التشخيصي والتقويمي، من خلال طريقة بينتها في المقدمة، وذكرت أهداف البحث، وتظهر أهميته من خلال التالي:

١. مكانة أحكام المناسك في الشريعة.

٢. حاجة الساكنين بين مكة والمواقيت لمعرفة أحكام المناسك.

٣. أنه لم يسبق جمع أحكام المناسك المتعلقة بالساكنين بين مكة والمواقيت في مكان واحد.

وكانت أهم النتائج ما يلي:

١. مشروعية العمرة للسكان بين مكة والمواقيت، وميقاتهم أماكن إقامتهم ولا تجوز لهم مفارقة المكان بقصد الحج أو العمرة من غير إحرام.

٢. لزوم الإحرام مِن الميقات الذي يمر به مَن مسكنه بين مكة والمواقيت وسافر وراءها ولا يؤخر إلى منزله، فإن أخّر فعليه دمٌ.

٣. عدم وجوب الإحرام على الساكنين بين مكة والمواقيت إذا تكرر دخولهم مكة.

٤. مشروعية الإفراد والتمتع والقران لمن يسكن بين مكة والمواقيت.

٥. وجوب الدم على مَن يسكن بين مكة والمواقيت إن حجوا متمتعين أو قارنين، وكانت مساكنهم منفصلة عن مساكن مكة.

٦. وجوب طواف الوداع على كل من فارق مكة وبنيانها، وكان مسكنه منفصلًا عن مساكن مكة.

٧. سقوط الدم عمن له مسكن بين مكة والمواقيت، وآخر وراء المواقيت، وحج متمتعًا أو قارنًا.

٨. مشروعية طواف القدوم والرمل والاضطباع للساكنين بين مكة والمواقيت.

وقد جمعت كلام أهل العلم، وبينت الخلاف والأدلة والقول الراجح بدليله، وختمت البحث بفهرس للمصادر والمراجع.

المقدمة

الحمد لله الذي شرع لنا من الأحكام ما فيه صلاحنا، وبين لنا أحكام المناسك بيانًا شافيًا، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله ﷺ وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن فريضة الحج من أهم العبادات التي يتقرب بها المسلم إلى ربه، وقد خصها الله سبحانه وتعالى فيما شرع للمكلفين بخصائص، وميز بينهم في الأحكام؛ لحكم بالغة قد تقصر الأفهام عن إدراكها، والأصل في تشريعها مراعاة أحوال المكلفين، والتيسير عليهم مع القيام بواجب العبودية له سبحانه وتعالى.

سبب اختيار الموضوع:

من المكلفين الذين جاءت الشريعة بأحكام تتصل بهم في المناسك السكان بين الحرم والمواقيت، وحيث إني لم أقف على مَن جمعها، فقد رأيت جمع وإبراز أهم تلك الأحكام، التي فيها إشكال واشتباه، فرغبت في المشاركة في حل تلك الإشكالات، مع ما يرد من أسئلة متكررة من سكان تلك الأماكن، في أثناء مشاركتي للمشايخ في التوعية الإسلامية بالحج؛ لأجل ذلك كله زاد اهتمامي بمعرفة تلك المسائل والوقوف على كلام أهل العلم فيها، وسميت البحث (**أحكام المناسك المتعلقة بمن سكنه بين الحرم والمواقيت**)، فاستعنت بالله سبحانه وتعالى، وسألته التوفيق، وكانت أهدافه كالتالي:

١. جمع كلام أهل العلم حول أحكام المناسك المتعلقة بالساكنين بين مكة والمواقيت في مكان واحد.

٢. معرفة ما يشرع للساكنين بين مكة والمواقيت فعله من المناسك وما لا يشرع.

وسرتُ فيه بعد المقدمة المشتملة على أهمية الموضوع، وسبب اختياره وأهدافه على الخطة التالية المكونة من تمهيد وأحد عشر مطلبًا:

التمهيد: التعريف بالمواقيت، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: التعريف بالمواقيت، لغة وشرعًا.

المسألة الثانية: التعريف بالمواقيت المكانية الخمسة.

المطلب الأول: مشروعية العمرة للسكان بين الحرم والمواقيت، وميقات إحرامهم في الحج والعمرة.

المطلب الثاني: مكان إحرام مَن كان له منزل دونَ المواقيت ثم سافر وراءها، فرجع وأراد النسك.

المطلب الثالث: وجوب الإحرام على مَن يتكرر دخوله ممَّن كان مسكنه بين مكة والمواقيت.

المطلب الرابع: مشروعية الأنساك الثلاثة لمن كان سكنه بين مكة والمواقيت.

المطلب الخامس: وجوب هدي التمتع والقران على مَن كان سكنه بين مكة والمواقيت.

المطلب السادس: حكم طواف الوداع على السكان بين مكة والمواقيت.

المطلب السابع: وجوب الهدي على مَن حج متمتعًا أو قارنًا، وكان له منزل بين مكة والمواقيت، وآخر وراء المواقيت.

المطلب الثامن: مشروعية طواف القدوم لمن يسكن بين مكة والمواقيت.

المطلب التاسع: مشروعية الرمل لمن كان مسكنه بين مكة والمواقيت.

المطلب العاشر: مشروعية الاضطباع في الطواف لمن مسكنه بين مكة والمواقيت.

المطلب الحادي عشر: خروج السكان بين مكة والمواقيت إلى مساكنهم من مكة قبل انتهاء المناسك.

منهج البحث:

اتبعت في البحث المنهج الوصفي التشخيصي والتقويمي من خلال النقاط التالية:

١. اقتصرت على المسائل المشهورة ذات الصلة والمرتبطة ارتباطًا مباشرًا بالسكان بين مكة والمواقيت، حتى لا يطول البحث وقصرًا للمسائل على الموضوع.

٢. اجتهدت قدر الطاقة في بيان الخلاف المعتبر، ولم أتوسع في الخلاف المذهبي أو أستطرد في الأدلة.

٣. رجعت إلى كتب أهل العلم المعتبرة قديمًا مع الاستفادة من الدراسات والمؤلفات الحديثة.

٤. عزوت الآيات إلى سورها، وخَرَّجت الأحاديث من مصادرها المعتبرة.

٥. ختمت البحث بأهم النتائج ثم بفهرس المصادر والمراجع.

هذا والله أسأل أن يوفقني للقبول والسداد في القول والعمل، وأن يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه الكريم، وخدمة للعلم وأهله، وما كان فيه من صواب فمن الله وحده، وله الفضل والمنّة، وما كان فيه من خطأ وتقصير فمن نفسي والشيطان، وأستغفر الله منه، وأسأل الله العفو والتوفيق لتداركه وتصحيحه، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

تمهيد
التعريف بالمواقيت

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى
التعريف بالمواقيت لغة وشرعًا

في اللغة:

المواقيت جمع ميقات: وهو الوقت المضروب للفعل، قال تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلرُّسُلُ أُقِّتَتۡ ١١﴾ [المرسلات]، يعني: جعل لها وقتًا واحدًا للفعل في القضاء بين الأمة، وقيل: جمعت لوقتها يوم القيامة. وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا﴾ [النساء:١٠٣]، أي موقتًا مقدرًا، وقد يكون (وقت) بمعنى أوجب عليهم الإحرام في الحج والصلاة عند دخول وقتها[(١)]، ويقالُ الميقاتُ للمكان الذي يجعلُ وقتًا للشيء، كميقات الحج[(٢)].

أما في الشرع:

فالمواقيت: جمع ميقات، والميقات ما وقت به؛ أي حُدِّد من زمان، كمواقيت الصلاة، أو مكان كمواقيت الإحرام، ويقال: المواقيت جمع وقت على غير

(١) ينظر: لسان العرب ٧/١٠٧، ١٠٨.
(٢) ينظر: مفردات القرآن ص٨٧٩.

القياس، يقال: وقّتَ الشيءَ بوقته ووقته: إذا بين حده والتوقيت، والميقات: الوقت المضروب للفعل والموضع، والجمع المواقيت، فاستعير للمكان[(١)].

والمواقيتُ: مواضع وأزمنةٌ معينةٌ لعبادةٍ مخصوصةٍ[(٢)].

المسألة الثانية
التعريف بالمواقيت المكانية الخمسة

المواقيت المكانية خمسة، أربعة مجمعٌ[(٣)] على نقلها عن النبي ﷺ، وهي:

١. ذو الحليفة: وهو ميقات أهل المدينة ويقع غربها، وهو أبعد المواقيت عن مكة، وبينه وبين مسجد النبي ﷺ ١٣ كيلو تقريبًا، ومن مكة ٤٢٠ كيلو تقريبًا[(٤)].

٢. الجحفة: وهو ميقات أهل الشام، ومصر، والمغرب، وكانت قرية عامرة، ثم اجتحفها السيل وخرّبها، فصار الناس يحرمون من رابغ، الواقعة عنها غربًا بمحاذاتها[(٥)]، قلتُ: واليوم عمّرت الجحفة كما هو مشاهد في الواقع، وأصبح بعض الناس يحرمون منها، وتبعد عن مكة ١٨٦ كيلو تقريبًا.

٣. قرن المنازل: وهو ميقات أهل نجد ومَن أتى على طريقهم من الشرق، ويسمى الآن السيل الكبير، ويبعد عن مكة ٧٨ كيلو تقريبًا[(٦)].

٤. يلملم: وهي ميقات أهل اليمن، ويبعد عن مكة ١٢٠ كيلو تقريبًا، ويسمى السعدية[(٧)].

(١) ينظر: البناية شرح الهداية ٩/٢، أنيس الفقهاء ص٦٨.
(٢) ينظر: كشاف القناع ٣٩٩/٢.
(٣) ينظر: فتح البر في الترتيب الفقهي لتمهيد ابن عبدالبر ١٨٦/٨، أضواء البيان ٣٤٤/٥.
(٤) ينظر: معجم معالم الحجاز ٤٨/٣، أطلس الحديث النبوي ص١٥٠.
(٥) ينظر: معجم البلدان ١١١/٢، معجم الأماكن الوارد ذكرها في صحيح البخاري ص١٤٠.
(٦) ينظر: معجم البلدان ٣٣٢/٤، أطلس الحديث النبوي ص٣٠٥.
(٧) ينظر: معجم معالم الحجاز ٢٩/١٠، معجم الأماكن الوارد ذكرها في صحيح البخاري ص٤٥٧.

٥. وأما الميقات الخامس، وهو ذات عرق؛ لأهل العراق، ويسمى الضّريبة[١]، فقد اختلف أهل العلم فيمن وقّته على قولين:

القول الأول: أنه من توقيت النبي ﷺ، وهو قول الحنفية[٢]، وجمهور الشافعية[٣]، والصحيح من مذهب الحنابلة[٤].

القول الثاني: أنه بتوقيت عمر رضي الله عنه واجتهاده، وهذا مذهب المالكية[٥] وقول الإمام الشافعي، واختاره بعض أصحابه[٦].

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول بأدلة منها:

١. حديث أبي الزبير عن جابر بن عبدالله أنه سمع جابر بن عبدالله يسأل عن المهل؟ فقال: سمعته أحسبه رفع إلى النبي ﷺ ...الحديث، وفيه: «ومهل أهل العراق ذات عرق»[٧].

ونوقش: بأنه وإن كان نصًّا في التوقيت، إلا أنه ليس فيه الجزم برفعه إلى النبي ﷺ[٨].

وأجيب عنه: بما قاله الحافظ ابن حجر رحمه الله: "وأخرجه أبو عوانة في مستخرجه بلفظ: «فقال: سمعت أحسبه يريد النبي ﷺ». وقد أخرجه أحمد من رواية ابن لهيعة، وابن ماجه من رواية إبراهيم ابن يزيد، كلاهما عن أبي الزبير، فلم يشكا في رفعه، ووقع في حديث عائشة،

---

(١) ينظر: معجم الأماكن الوارد ذكرها في صحيح البخاري ص٢٣٩.
(٢) ينظر: المسالك في المناسك ١/٢٩٦، حاشية ابن عابدين ٣/٤٨٠.
(٣) ينظر: نهاية المحتاج ٣/٢٦٠، فتح الباري لابن حجر ٣/٤٥٦.
(٤) ينظر: المغني ٥/٥٨، الإنصاف ٣/٤٢٤.
(٥) ينظر: الكافي لابن عبدالبر ص١٤٧، التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب ٢/٣٤٧.
(٦) ينظر: نهاية المطلب ٤/٢٠٦، البيان ٤/١٠٧، المجموع ٧/١٩٧.
(٧) رواه مسلم في كتاب الحج، باب مواقيت الحج والعمرة (ح١١٨٣) ٤/٣٤٠.
(٨) ينظر: المجموع ٧/١٩٧.

وفي حديث الحارث بن عمرو السهمي، كلاهما عند أحمد وأبي داود والنسائي، وهذا يدل على أن للحديث أصلًا، فلعل من قال إنه غير منصوص لم يبلغه، أو رأى ضعف الحديث باعتبار أن كل طريق لا يخلو عن مقال"[١].

٢. حديث عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم: «وقَّت لأهل العراق ذات عرق»[٢].

ونوقش: بأنه حديث ضعيف لا يثبت؛ لأنه من رواية أفلح بن حميد وقد تفرد به[٣].

٣. حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنهما: أن النبي صلى الله عليه وسلم وقّت ذات عرق لأهل العراق[٤].

ونوقش: بأنه حديث ضعيف[٥].

واستدل أصحاب القول الثاني بأدلة منها:

١. حديث ابن عمر رضي الله عنهما قال: لما فُتِح هذان المصران[٦] أتوا عمر، فقالوا: يا أمير المؤمنين: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم حدَّ لأهل نجدٍ قرنًا، وهو جَوْرٌ[٧] على طريقنا، وإنا إنْ أردنا قرْنًا شقَّ علينا، قال: فانظروا حذوها من

(١) ينظر: فتح الباري ٤٥٦/٣.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب المناسك (ح١٧٣٩) باب في المواقيت٢/٣٥٤، والنسائي في الحج باب ميقات أهل العراق(ح٢٦٥٥) ٥/١٣٣، وقد أعله الإمام أحمد بتفرد أفلح بن حميد به، ولكن أجيب عن هذه العلة بأن تفرده لا يضر، فقد وثقه ابن معين وأبو حاتم، وقال العراقي في طرح التثريب ٥/١٣: "صححه أبو العباس القرطبي، وقال الذهبي: هو صحيح غريب. وقال والدي رحمه الله: إن إسناده جيد". أ.هـ وصححه ابن السكن والألباني ينظر: نهاية المحتاج ٣/٢٦٠ إرواء الغليل ٤/١٧٦.

(٣) ينظر: المجموع ٧/١٩٧، والبدر المنير ٦/٨٥.

(٤) رواه الإمام أحمد في المسند ٣/٣٣٣، والدارقطني في سننه ٢/٢٣٥، وضعفه أهل العلم بالحديث؛ لأن فيه الحجاج بن أرطأة،وعبدالله بن لهيعة وكلاهما ضعيف ينظر: البدر المنير٦/٨٣، التبيان في تخريج وتبويب أحاديث بلوغ المرام ٨/٩٩.

(٥) ينظر: المجموع ٧/١٩٧، التبيان في تخريج وتبويب أحاديث بلوغ المرام ٨/٩٩.

(٦) المصران: البصرة والكوفة، والمصران تثنية مصر، قال الحافظ ابن حجر: "والمراد بفتحهما غلبة المسلمين على مكان أرضهما، وإلا فهما من تمصير المسلمين". فتح الباري ٣/٤٥٥.

(٧) جورٌ: أي ميلٌ، والجور الميل عن القصد. فتح الباري ٣/٤٥٥.

طريقكم، فحدَّ لهم ذات عرق.[(١)] وهذا صريحٌ في أنه من اجتهاد عمر رضي الله عنه[(٢)].

٢. وقالوا: إن العراق لم تفتح في زمن النبي ﷺ بل فتحت بعده، مما يدل على أنها ليست من توقيته ﷺ، بل من توقيت عمر رضي الله عنه[(٣)].

ونوقش: بأن الشام كذلك لم تفتح في زمن النبي ﷺ؛ كما لم تفتح العراق، فتوقيت النبي ﷺ لأهل تلك النواحي؛ لأنه علم أنها ستفتح على أمته[(٤)].

الترجيح:

لعل الأقرب والله أعلم أن ذات عرق وقّتها النبي ﷺ؛ لما تقدم من أدلة ومناقشات، وهذا لا يعارض ما ثبت من توقيت عمر رضي الله عنه؛ لاحتمال أنه لم يبلغه أن النبي ﷺ وقتها، فاجتهد فوافق اجتهاده توقيت النبي ﷺ، وهو المعروف رضي الله عنه بموافقة الوحي في مسائل متعددة، فلا مانع من أن تكون هذه منها لا شرعًا ولا عقلا[(٥)].

---

(١) رواه البخاري في صحيحه كتاب الحج باب ذات عرق لأهل العراق (ح١٥٣١) ٤٧٣/١.
(٢) ينظر: أضواء البيان ٣٤٦/٥.
(٣) ينظر: البيان ١٠٨/٤، فتح الباري ٤٥٦/٣.
(٤) ينظر: الاستذكار ٧٨/١١.
(٥) ينظر: الإنصاف ٤٢٤/٣، أضواء البيان ٣٥٢/٥.

المطلب الأول
مشروعية العمرة للسكان بين الحرم والمواقيت، وميقات إحرامهم في الحج والعمرة

لا خلاف بين فقهاء المذاهب الأربعة رحمهم الله في مشروعية العمرة لمن سكنه بين مكة والمواقيت، حتى من قال منهم بعدم مشروعية العمرة للمكي؛ كشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله[1]، وينصون على أن من أنشأ نية العمرة وهو دون المواقيت فميقاته مكانه الذي يقيم فيه؛ لحديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: «وقّت النبي صلى الله عليه وسلم لأهل المدينة ذا الحليفة، ولأهل الشام الجحفة، ولأهل نجد قرن، ولأهل اليمن يلملم، قال: هن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن، ممن أراد الحج أو العمرة، فمن كان دون ذلك فمهله من أهله، وكذلك أهل مكة يهلون منها»[2]، وهذه بعض نصوصهم:

قال الكاساني الحنفي رحمه الله: "وأما الصنف الثاني فميقاتهم للحج أو العمرة دويرة أهلهم أو حيث شاؤوا من الحل الذي بين دويرة أهلهم وبين الحرم"[3].

وقال ابن عبدالبر رحمه الله: "ومَن كان منزله دون الميقات إلى مكة أَهَلّ من منزله"[4].

وقال النووي رحمه الله: "مَن كان مسكنه بين مكة والمواقيت فميقاته موضعه بلا خلاف"[5].

(١) ينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٦/٤٣، ٤٤.
(٢) أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب مُهل أهل مكة للحج والعمرة ح ١٥٢٤، ٢/١٦، ومسلم في كتاب الحج باب مواقيت الحج والعمرة ٢/٨٣٨، ح١١٨١.
(٣) بدائع الصنائع ٢/٢٥٠، وينظر: المسالك في المناسك ١/٣٠٤.
(٤) الكافي لابن عبدالبر، ص١٤٨، وينظر: عقد الجواهر الثمينة ١/٢٧٠.
(٥) المجموع ٧/٢٠٨، وينظر: البيان ٤/١١٠.

وقال ابن تيمية رحمه الله: "كل من أنشأ الحج أو العمرة من مكان دون المواقيت أن يحرم من ذلك المكان"[1].

فيستفاد مما تقدم القول بمشروعية العمرة لهم، حيثُ جعلوا مكان الإحرام المنزل ولو كانت العمرة غير مشروعة في حقهم لم يحددوا لها مكانًا، ولم أقف على ما يخالف هذا، والله أعلم.

واتفق فقهاء المذاهب الأربعة رحمهم الله على أن مَن كان مسكنه بين مكة والمواقيت أن يحرم من مكانه الذي يقيم فيه[2]، وتقدم النقل عن بعضهم قريبًا.

ولكن اختلفوا في وجوب الإحرام عليه من مكانه على ثلاثة أقوال:

القول الأول: يجب عليه الإحرام من مكانه، وإن خرج من قريته ثم أحرم كان آثمًا وعليه دم، وهو مذهب الجمهور من المالكية[3]، والشافعية[4]، والحنابلة[5]، إلا أن الشافعية قالوا: إن رجع إلى الميقات قبل أن يتلبس بشيء من أفعال النسك كالوقوف أو الطواف فلا دم عليه، وإن تلبس فعليه دم[6].

القول الثاني: لا يجب الإحرام من مسكنه؛ بل له الإحرام من أي موضع من الحل دون المواقيت، وهذا مذهب الحنفية[7].

القول الثالث: له الإهلال من مكة، قال به مجاهد بن جبر رحمه الله[8].

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٦/٢٥٤، وينظر: مفيد الأنام ص١٧٠.
(٢) ينظر: المسالك في المناسك ١/٣٠٤، الذخيرة ٣/٢٠٩، التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب ٢/٣٤٦، البيان ٤/١١٣، المجموع ٧/٢١٣، المغني ٥/٧٣، مفيد الأنام ص١٧١.
(٣) ينظر: الذخيرة ٣/٢٠٩، التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب ٢/٣٤٦، مواهب الجليل ٣/٣٤.
(٤) ينظر: البيان ٤/١١٣، المجموع ٧/٢١٣.
(٥) ينظر: المغني ٥/٧٣، مفيد الأنام ص١٧١.
(٦) ينظر: البيان ٤/١١٣، المجموع ٧/٢١٣، نهاية المحتاج ٣/٢٦١.
(٧) بدائع الصنائع ٢/٢٥٠، حاشية ابن عابدين ٣/٤٨٣.
(٨) ينظر: المغني ٥/٦٢، فتح الباري لابن حجر ٣/٤٥٢.

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول:

بحديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: «وقت النبي صلى الله عليه وسلم لأهل المدينة ذا الحليفة، ولأهل الشام الجحفة، ولأهل نجد قرن، ولأهل اليمن يلملم، قال: هن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن، ممن أراد الحج أو العمرة فمن كان دون ذلك فمهله من أهله، وكذلك أهل مكة يهلون منها»[(١)].

وجه الدلالة:

قوله: «فمن كان دون ذلك فمهله من أهله»، حيث وقّت صلى الله عليه وسلم لَمن دون المواقيت الإهلال من أهله، وهذا صريح، ومحمول على الوجوب[(٢)].

واستدل أصحاب القول الثاني:

بأنه كما يجوز للآفاقي أن يحرم من دويرة أهله إلى آخر أجزاء ميقاته، فيجوز لمن يسكن دون المواقيت أن يحرم من أي أجزاء الحل، فهو كالشيء الواحد[(٣)].

ويمكن أن يناقش:

بأنه قياس في مقابلة النص، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: «فمن كان دون ذلك فمهله من حيث أنشأ». فلا يصح.

دليل القول الثالث:

لم أقف له على دليل، وهو مخالف لصريح النص، وهو أيضًا: مخالف

(١) أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب مُهل أهل مكة للحج والعمرة ج ١٥٢٤، ٢، ١٦، ومسلم في كتاب الحج باب مواقيت الحج والعمرة ٢/٨٣٨، ح١١٨١.

(٢) ينظر: المغني ٥/٦٣، والذخيرة ٣/٢٠٦.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٢/٢٥٠.

للاتفاق السابق، مِن أن ساكن الحل لا يحرم من مكة[١]؛ لذا حكم عليه الحافظ ابن عبدالبر رحمه الله بالشذوذ[٢]. والله أعلم

الترجيح:

يظهر لي رجحان القول الأول، وهو وجوب إحرام مَن كان مسكنه بين مكة والمواقيت من أماكنهم، وذلك لقوة دليلهم وسلامته من المناقشة، والله أعلم.

لكن هل الأفضل أن يحرم من منزله أو من مسجد بلدته أو من طرفها البعيد عن الحرم؟

فيه خلاف بين الفقهاء رحمهم الله: فقيل: يحرم من مسجده؛ لأنه موضع الصلاة كأهل مكة فالأفضل أن يحرموا من المسجد الحرام،قال به بعض المالكية[٣].

وقيل: الأفضل أن يحرموا من أول البلد من الجهة الأبعد من الحرم؛ لأن هذا أحوط حتى لا يتجاوزوا شيئًا من ميقاتهم وهو بلدتهم، وهو مذهب الجمهور من المالكية[٤]،والشافعية[٥] والحنابلة[٦].

قلت: وظاهر الحديث «فمهله من حيث أنشأ» يدل على أنه يحرم من مسكنه والمكان الذي أنشأ فيه النية، وهذا هو الأسهل والأرفق به، وهو اختيار سماحة الشيخ محمد بن صالح العثيمين رحمه الله، والله أعلم[٧].

(١) ينظر: المغني ٥/٦٣، فتح الباري ٣/٤٥٢.
(٢) ينظر: فتح البر في الترتيب الفقهي لتمهيد ابن عبدالبر ٨/ ١٩٤.
(٣) ينظر: عقد الجواهر الثمينة ١/ ٢٧٠، مواهب الجليل ٣/ ٣٤.
(٤) ينظر: عقد الجواهر الثمينة ١/ ٢٧٠، مواهب الجليل ٣/ ٣٤.
(٥) ينظر: البيان ٤/ ١١٠.
(٦) الإنصاف مع الشرح الكبير ٨/ ١١٠، مفيد الأنام ص١٧١.
(٧) ينظر: الشرح الممتع ٧/ ٥٦.

المطلب الثاني
مكان إحرام مَن كان له منزل دونَ المواقيت ثم سافر وراءها، فرجع وأراد النسك

اختلف الفقهاء رحمهم الله في المسألة على قولين:

القول الأول: يلزمه الإحرام من الميقات الذي يمر به، ولا يؤخر إلى منزله، فإن أخّر فعليه دمٌ، وهذا مذهب الحنفية(١) وبعض المالكية(٢) ومذهب الشافعية(٣) والحنابلة(٤) والظاهرية(٥)، واختاره سماحة الشيخ محمد ابن صالح العثيمين رحمه الله(٦).

القول الثاني: لا يلزمه الإحرام من الميقات، وله الإحرام من منزله، وهذا ظاهر مذهب المالكية(٧).

الأدلة:

أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول بأدلة منها:

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٢/٢٥٠، فتح القدير ٢/٤٢٧، حاشية ابن عابدين ٣/٤٨١.
(٢) ينظر: الكافي لابن عبدالبر ص١٤٨، المفهم لما أشكل من تلخيص صحيح مسلم للقرطبي ٣/٢٦٤، مواهب الجليل ٣/٣٦.
(٣) ينظر: المجموع ٧/٢٠٣، نهاية المحتاج ٣/٢٦٠، مغني المحتاج ١/٤٧٣.
(٤) ينظر: الفروع ٣/ ٢٧٧، الإنصاف مع الشرح الكبير ٨/١٠٨.
(٥) ينظر: المحلى ٥/٥٣.
(٦) ينظر: مجموع فتاوى الشيخ ابن عثيمين ٢١/٢٩٣.
(٧) ينظر: الذخيرة ٣/٢٠٦، التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب ٢/٣٤٧، وقال الحطاب بعد ذكره للقول بجواز تأخير الإحرام إلى المنزل: ونقله في الذخيرة على أنه المذهب، وهو ظاهر ولم أقف على ما يخالفه إلا ما ذكره القرطبي في شرح مسلم.أ.هـ مواهب الجليل ٣/٣٦.

١. حديث ابن عباس رضي الله عنهما في المواقيت، وفيه «... فهن لهن ولمّن أتى عليهن من غير أهلهن، ممن كان يريد الحج والعمرة...»[(١)].

وجه الدلالة: أن النبي صلى الله عليه وسلم حدد المواقيت فلم يجز تجاوزها بغير إحرام لمن أراد النسك، سواء كان من أهلها أو من غيرهم[(٢)].

٢. أن المواقيت لا اختصاص لها، وإنما ميقات كل شخص ما يمر به، ويصادفه، وهو قاصد للإحرام.[(٣)].

واستدل أصحاب القول الثاني بقولهم:

يقاس على جواز تأخير المصري للإحرام إذا مرَّ على ذي الحليفة إلى الجحفة، فيلحق به في الجواز مَن منزله بين مكة والمواقيت إذا سافر وراء المواقيت، وأراد النسك له التأخير إلى منزله[(٤)].

ويجاب عنه بجوابين:

١. عدم التسليم بجواز تأخير المصري للإحرام إذا مرَّ بذي الحليفة إلى الجحفة، وهي مسألة خلافية لا يصح القياس عليها، وجمهور الفقهاء على عدم الجواز[(٥)].

٢. الفرق بين المسألتين، قال القرطبي رحمه الله: "ويخالف هذا من كان ميقاته الجحفة ومر بذي الحليفة، فإن له أن يؤخر الإحرام إلى الجحفة؛ لأن الجحفة ميقاتٌ منصوبٌ نصبًا عامًّا لا يتبدل بخلاف المنزل، فإنه إضافي يتبدل بالساكن فانفصلا."[(٦)].

(١) تقدم تخريجه.
(٢) ينظر: المغني ٥/٦٤، فتح الباري لابن حجر ٣/٤٥٢.
(٣) ينظر: نهاية المطلب ٤/٢٠٨.
(٤) ينظر: الذخيرة ٣/٢٠٦، مواهب الجليل ٣/٣٦.
(٥) ينظر: الاستذكار ١١/٨٣، المجموع ٧/٢٠٦، مغني المحتاج ١/٤٧٣، المغني ٥/٦٤، فتح الباري ٣/٤٢٢.
(٦) المفهم لما أشكل من تلخيص صحيح مسلم ٣/٢٦٥.

الترجيح:

لعل الأقرب هو القول الأول القائل بلزوم الإحرام مِن الميقات الذي يمر به مَن كان مسكنه بين مكة والمواقيت، ولا يؤخر إلى منزله، فإن أخّر فعليه دمٌ؛ لقوة دليله وإمكان مناقشة دليل أصحاب القول الثاني، والله أعلم.

المطلب الثالث
وجوب الإحرام على مَن يتكرر دخوله ممَّن كان مسكنه بين مكة والمواقيت

مما يشكل على الساكنين بين مكة والمواقيت تكرر دخولهم أكثر من غيرهم ممن يسكن وراء المواقيت للحرم من غير إحرام،[1] فربما دخل الشخص في اليوم الواحد لحد الحرم عدة مرات، فهل يجب عليهم الإحرام عند دخولهم أم لا؟

ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية[2]، والمالكية[3]، والشافعية[4]، والحنابلة[5] إلى عدم وجوب الإحرام، إلا ما نُسِب إلى الإمام الشافعي رحمه الله[6] من القول بوجوب الإحرام، ولا شك أن الصواب هو قول جماهير الفقهاء رحمهم الله لأدلة منها:

١. حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «هن لهن، ولمن أتى عليهن، من غير أهلهن، ممن أراد الحج أو العمرة»[7].

(١) هذا وإن كان عامًا لكل مَن كان خارج الحرم؛ لكن بسبب التكرار وعموم البلوى بالنسبة لمن هم بين مكة والمواقيت وخصوصًا مَن يسكن في أدنى الحل أكثر من غيرهم، ذكرت المسألة وأدرجتها في البحث.

(٢) ينظر: المبسوط ١٨٧/٤، بدائع الصنائع ١٦٤/٢، حاشية ابن عابدين ٤٨٢/٣.

(٣) ينظر: الكافي لابن عبدالبر، ص٢٠٧، الذخيرة ٢١٠/٣، مواهب الجليل٤١/٣.

(٤) ينظر: البيان ١١٢/٤.

(٥) ينظر: كشاف القناع ٤٠٣/٢، مفيد الأنام ص١٨٠.

(٦) نسبة الكاساني رحمه الله له في بدائع الصنائع ٢٥٠/٢، ولم أقف على غيره ممن نسبه له، بل المذكور في كتب الشافعية بخلافه ولا يذكرون غيره، إلا ما يذكر عن الإمام الشافعي في دخول مكة مطلقًا من غير تنصيص على وجود تكرر الدخول، فقد نقل عنه القول بوجوب الإحرام من الميقات ولو لم يرد النسك، ينظر: الحاوي الكبير للماوردي ٤ /٧٤، والله أعلم.

(٧) تقدم تخريجه.

وجه الدلالة: أن مفهوم قوله: «ممن أراد الحج أو العمرة»، يدل على أن المتردد إلى مكة والداخل لها بغير قصد الحج والعمرة لا يلزمه الإحرام(١).

٢. حديث أنس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم: «دخل مكة عام الفتح وعلى رأسه المغفر»(٢).

٣. حديث جابر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم: «دخل يوم فتح مكة وعليه عمامة سوداء بغير إحرام»(٣).

وجه الدلالة:

أن الحديثين يدلان على جواز دخول مكة بغير إحرام(٤).

٤. ما جاء عن ابن عمر رضي الله عنهما أنه دخل مكة حلالا(٥).

٥. أن إيجاب الإحرام على من يتكرر دخوله يفضي إلى أن يكون في جميع زمانه محرمًا، ولو وجب الإحرام لأدّى ذلك إلى الحرج والمشقة، وهما منتفيان شرعًا(٦).

٦. ولأن في الإيجاب مشقة على الناس خصوصًا في هذا الزمن، الذي كثر فيه الحجاج والمعتمرون، وكثر الدخول لمكة في اليوم الواحد يدخلها آلاف الناس، مما يسبب الزحام ويلحق الضرر بالمكلفين؛ لذا قال

---

(١) ينظر: فتح الباري ٤/٧١.

(٢) رواه البخاري في كتاب جزاء الصيد، باب دخول الحرم ومكة ح٥٨٠٨، ٤/٥٨، ومسلم في كتاب الحج، باب دخول مكة بغير إحرام ح١٣٥٧، ٢/٩٩٠.

(٣) رواه مسلم في كتاب الحج، باب دخول مكة ح١٣٥٨، ٢/٩٠٩.

(٤) فتح الباري لابن حجر ٤/٦٢.

(٥) رواه البخاري معلقًا بصيغة الجزم في كتاب جزاء الصيد، باب دخول الحرم ومكة بغير إحرام ٢/١٦، قال الحافظ ابن حجر رحمه الله في الفتح٤/٥٩: "وصله مالك في (الموطأ) عن نافع قال: "أقبل عبدالله بن عمر من مكة حتى إذا كان بقديد - يعني: بضم القاف - جاءه خبر عن الفتنة، فرجع فدخل مكة بغير إحرام" ا.هـ وينظر: الموطأ كتاب الحج، باب جامع الحج ٢/٢٩٣.

(٦) ينظر: المغني ٥/٧١، كشاف القناع ٢/٤٠٢.

الإمام السرخسي رحمه الله: "وابن عمر رضي الله عنه خرج من مكة يريد المدينة فلما انتهى إلى قُدَيْد[1] بلغته فتنة بالمدينة فرجع إلى مكة، ودخلها بغير إحرام، وكان المعنى فيه أن من كان داخل الميقات فهو بمنزلة أهل مكة؛ لأنه محتاج إلى الدخول في كل وقت، ولأن مصالحهم متعلقة بأهل مكة، ومصالح أهل مكة متعلقة بهم، فكما يجوز لأهل مكة أن يخرجوا لحوائجهم، ثم يدخلوها بغير إحرام فكذا لأهل الميقات، وهذا لأنّا لو ألزمناهم الإحرام في كل وقت كان عليهم من الضرر ما لا يخفى، فربما يحتاجون إليه في كل يوم، فلهذا جوّزنا لهم الدخول بغير إحرام، إلا إذا أرادوا النسك، فالنسك لا يتأدّى إلا بإحرام. ا.هـ"[2].

(١) قُدَيْد: تصغير القَدّ، من قولهم: قددتُ الجلدَ، أو من القدِّ وهو جلد السخلة، أو يكون تصغير القدَد وهو الفرق، وهو اسم موضع قرب مكة، يبعد عنها ١٣٠ كيلو شمالاً. ينظر: أطلس الحديث النبوي ص ٣٠٤، معجم الأمكنة الوارد ذكرها في صحيح البخاري ص٣٦١.

(٢) المبسوط ٤/١٨٧.

المطلب الرابع
مشروعية الأنساك الثلاثة
لمن كان سكنه بين مكة والمواقيت

تحرير محل النزاع:

لا خلاف بين فقهاء المذاهب الأربعة رحمهم الله في مشروعية الإفراد لمن يسكن بين مكة والمواقيت [1].

واتفقوا على أن الأنساك الثلاثة التمتع والقران والإفراد مشروعة في حق الآفاقي، على خلاف بينهم، أيّ هذه الثلاثة أفضل[2].

واختلفوا في مشروعية التمتع والقران لمن سكنه بين مكة والمواقيت على أقوال، أشهرها قولان:

القول الأول: مشروعية التمتع والقران لأهل مكة وغيرهم ممن سكنه بين مكة والمواقيت وهو مذهب المالكية[3] والشافعية[4] والحنابلة[5]، وقول للحنفية[6] وابن حزم[7]، واختاره الشيخ محمد الأمين الشنقيطي[8].

القول الثاني: ليس لأهل مكة ومن بداخل المواقيت تمتع ولا قران، فإن فعلوا صح، وعليهم دم للإساءة، وهذا مذهب الحنفية[9].

(١) ينظر: المبسوط ١٨٨/٤، المسالك في المناسك ٦٣٦/١، المنتقى للباجي ٣ /٢٢٣، مواهب الجليل ٤٩/٣، الحاوي الكبير ٤ /٤٤، البيان ٦٥/٤، المغني ٨٢/٥، الإنصاف مع الشرح الكبير ١٥٠/٨.

(٢) ينظر: المراجع السابقة مع الإقناع لابن قطان ٧٨٢/٢، بداية المجتهد ٦٤٦/٢، مفيد الأنام ص٢٢١.

(٣) ينظر: التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب ٣٥٨/٢، مواهب الجليل٥٦/٣.

(٤) ينظر: البيان ٨٣/٤، المجموع ١٦٩/٧.

(٥) ينظر: الإنصاف مع الشرح الكبير ٨ /١٧٠، ١٧١، مفيد الأنام ص٢٤٩.

(٦) ينظر: إرشاد الساري إلى مناسك ملا قاري ص١٨٢.

(٧) ينظر: المحلى ١٥٠/٥.

(٨) ينظر: أضواء البيان ٣٥٨/٥.

(٩) ينظر: بدائع الصنائع ٢٥٤/٢، المسالك في المناسك ٦٣٦/١، فتح القدير ١٠/٣.

الأدلة:

أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول، بأدلة منها:

١. قوله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلۡعُمۡرَةِ إِلَى ٱلۡحَجِّ﴾ [البقرة:١٩٦].

وجه الدلالة:

أن قوله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ﴾ عام في جميع الناس، فيدخل فيهم أهل حرم مكة ومَن بينها وبين المواقيت، والقران داخل في اسم التمتع في عرف الصحابة رضي الله عنهم[(١)]، فدلت الآية على أن التمتع والقران مشروعان للمكيين، ومَن يسكنون بين مكة والمواقيت كغيرهم[(٢)].

ونوقش:

بأنه لا دلالة في الآية على ذلك؛ لأن الإشارة في قوله: ﴿ذَٰلِكَ لِمَن لَّمۡ يَكُنۡ أَهۡلُهُۥ حَاضِرِي ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ﴾ [البقرة:١٩٦]، راجعة إلى قوله: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ﴾ أي: ذلك التمتع لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام، وأما من كان أهله حاضري المسجد الحرام، ويسكنون بين مكة والمواقيت، فلا تمتع ولا قران في حقهم، ويدل لذلك أمران:

١. أن الله تعالى جمع في الإشارة بين اللام والكاف، فقال: ﴿ذَٰلِكَ﴾، وهذا يدل على شدة البعد، والتمتع أبعد في الذكر من الهدي والصوم.

٢. أن الله تعالى قال: ﴿لِمَن لَّمۡ يَكُنۡ أَهۡلُهُۥ﴾ [البقرة:١٩٦] فعبرّ باللام،

---

(١) قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "فإن الصحابة رضي الله عنهم ثبت عنهم أنه صلى الله عليه وسلم تمتع، والتمتع عندهم يتناول القران" .أهـ مجموع الفتاوى ٢٦/٦٦.، وقال أيضًا: "فإن القران كان عندهم داخلًا في مسمى التمتع بالعمرة إلى الحج؛ كما جاء مفسرًا في الصحيحين، من أن عثمان رضي الله عنه كان ينهى عن المتعة، وكان علي رضي الله عنه يأمر بها، فلما رأى ذلك عليٌّ أهلَّ بهما جميعًا" .أ.هـ مجموع الفتاوى ٢٦/٨٢. وينظر: فتح الباري لابن حجر ٣/٤٩٤، وفتح القدير لابن الهمام ٣/١٤.

(٢) ينظر: أضواء البيان ٥/٣٥٨.

وهي تستعمل فيما لنا، لا فيما علينا، والتمتع لنا أن نفعل ونتركه، بخلاف الهدي فهو علينا لازم[1].

وأجيب عن هذه المناقشة:

١. بأن الإشارة في قوله: ﴿ذَٰلِكَ﴾ ترجع إلى أقرب مذكور، وهو الهدي والصوم، والإشارة إلى القريب بإشارة البعيد أسلوب عربي؛ كما في قوله: ﴿ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ﴾ [البقرة:٢] أي: هذا الكتاب.

أما التعبير باللام في قوله تعالى: ﴿لِمَن لَّمۡ يَكُنۡ أَهۡلُهُۥ﴾ [البقرة:١٩٦] فيجاب عنه: بأن اللام بمعنى (على)، واللام تأتي بمعنى (على)، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنۡ أَسَأۡتُمۡ فَلَهَا﴾ [الإسراء:٧] أي: فعليها.

وقوله تعالى: ﴿يَخِرُّونَ لِلۡأَذۡقَانِ﴾ [الإسراء:١٠٧] أي على الأذقان[2].

٢. أن ما كان من النسك قربة وطاعة في حق غير أهل الحرم، كان قربة في حق أهل الحرم ومن دون المواقيت كالإفراد بالحج[3].

أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١. قوله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلۡعُمۡرَةِ إِلَى ٱلۡحَجِّ﴾ [البقرة:١٩٦].

وجه الدلالة: أن الله أباح التمتع لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام، والإشارة في قوله: ﴿ذَٰلِكَ﴾ راجعة إلى قوله: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ﴾ أي: ذلك التمتع لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام، أما مَن كان أهله حاضري المسجد الحرام فلا تمتع له، والقران داخل في اسم

(١) ينظر: فتح القدير ٣/١٤، بدائع الصنائع ٢/٢٥٤، أضواء البيان ٥/٣٥٨.
(٢) ينظر: المجموع ٧/١٦٦، أضواء البيان ٥/٣٥٨.
(٣) ينظر: المجموع ٧/١٦٦، أحكام الحرم المكي٣٦٤.

التمتع في عرف الصحابة رضي الله عنهم، فدل ذلك على أن أهل مكة، ومن كان دون المواقيت لا يشرع لهم تمتع ولا قران[1].

وقد تقدمت مناقشته قريبًا.

٢. أن المكي ومَن في معناه ممن هو بين مكة والمواقيت، إذا تمتع أو قرن فلا دم عليه، بخلاف الآفاقي فليزمه الدم، وهذا يدل على أن نسك المكي ومن كان بمعناه ناقص عن نسك الآفاقي[2].

ويناقش:

بأنه إنما لزمه الدم؛ لأنه ترفه بالتمتع بترك أحد السفرين، بخلاف المكي، ومن كان بمعناه فلم يلزمه الدم لعدم الترفه؛ إذ إنه أحرم بحجة وعمرة من ميقاته الأصلي[3].

الترجيح:

يظهر لي رجحان القول الأول، مشروعية التمتع والقران لمَن يسكن بين مكة والمواقيت، لقوة دليله ومناقشة أدلة القول الثاني، والله أعلم.

(١) ينظر: فتح القدير ٣/١٣، المسالك في المناسك ١/٦٣٦، ٦٣٧، أضواء البيان ٥/٣٥٧.
(٢) ينظر: المجموع ٧/١٦٦.
(٣) ينظر: مجموع ٧/١٦٦، أحكام الحرم المكي ص٣٦٨.

المطلب الخامس
وجوب هدي التمتع والقران
على مَن كان سكنه بين مكة والمواقيت

تحرير محل النزاع:

أجمع أهل العلم على أن من أهلَّ بعمرة في أشهر الحج من أهل الآفاق وفرغ منها فأقام بمكة وحج من عامه أنه متمتع ويجب عليه الهدي، والقارن مقيس عليه[1]، واتفق الفقهاء على أن سكان الحرم ليس عليهم هدي للتمتع[2].

ووقع الخلاف فيمَن كان سكنه بين مكة والمواقيت هل يجب عليهم الهدي إن أحرموا بالتمتع أو القران أم لا؟

وسبب الخلاف يرجع فيمَن يدخل في اسم حاضري المسجد الحرام في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِي ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة:١٩٦] فهل يدخل فيهم مَن كان بين مكة والمواقيت أم هو خاص بسكان مكة -وهي المساكن وإن امتدت خارج حد الحرم-[3]. أم الحرم خاصة؟[4].

(١) ينظر: الإجماع لابن المنذر ص٢١، المحلى ١٥٠/٥. المجموع ١٥٩/٧، مفيد الأنام ص٢٤٣.

(٢) ينظر: بداية المجتهد ٦٤٧/٢، الإقناع في مسائل الإجماع ٨٤٨/٢، ٨٤٩.

(٣) ينظر: الشرح الممتع ٩٩/٧.

(٤) ينظر: بداية المجتهد ٦٤٨/٢.

اختلف أهل العلم في المراد بحاضري المسجد الحرام على خمسة أقوال: القول الأول: أن حاضري المسجد الحرام هم أهل مكة خاصة، وهذا مذهب المالكية، ينظر: الذخير للقرافي ٢٩٢/٣، مواهب الجليل ٣٥٥/٣. القول الثاني: أنهم أهل الحرم خاصة، وهذا اختيار ابن حزم واختيار اللجنة الدائمة لهيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، ينظر: المحلى ١٥٠/٥، فتاوى اللجنة الدائمة ٣٩٠/١١، القول الثالث: أنهم أهل الحرم، ومن دونه مسافة قصر، وهذا مذهب الشافعية والحنابلة وقول للمالكية، ينظر: المجموع ١٧٢/٧، كشاف القناع ٤١٢/٢، التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب لخليل ٣٦٤/٢. القول الرابع: أنهم أهل مكة ومَن دون المواقيت، وهذا مذهب الحنفية، وقول للمالكية ورواية عن الإمام أحمد، ينظر: المسالك في المناسك ٦٣٦/١، التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب ٣٦٤/٢، =

قولان لأهل العلم القائلين بمشروعية التمتع والقران لِمَن يسكن بين مكة والمواقيت هما:

القول الأول: يجب على مَن يسكن بين مكة والمواقيت الدم إن حجوا متمتعين أو قارنين، وهذا مذهب المالكية(١)، واختيار ابن حزم(٢)، والشيخ محمد بن صالح العثيمين(٣).

القول الثاني: لا يجب عليهم الهدي إن كان سكنهم قريبًا من مكة دون مسافة القصر(٤)، ومَن وراء ذلك إلى المواقيت فيجب عليهم الهدي وهذا مروي عن الإمام مالك(٥)، ومذهب الشافعية(٦) والحنابلة(٧)، وهو اختيار اللجنة الدائمة لهيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية(٨).

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول بأدلة منها:

١. قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة:١٩٦].

وجه الدلالة:

من قوله ﴿ذَٰلِكَ﴾ إشارة إلى هدي التمتع، فيجب عليهم إن كانوا من

= شرح العمدة لشيخ الإسلام ابن تيمية ٣٦٥/٢. القول الخامس: أنهم من تلزمهم الجمعة، اختاره ابن العربي من المالكية، ينظر: أحكام القرآن لابن العربي/١٨٥.

(١) ينظر: المنتقى ٣٦٣/٣، مواهب الجليل ٥٦/٣، بداية المجتهد ٦٤٧/٢.

(٢) ينظر: المحلى ١٤٨/٥ –١٥١.

(٣) ينظر: الشرح الممتع ٩٩/٧، مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد العثيمين ٧١/٢٢.

(٤) ومسافة القصر أو حد القرب عند الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة أربعة بُرَد، وهي ستة عشر فرسخًا، وتقدر اليوم بثمانين كيلو متر تقريبًا، ينظر: مواهب الجليل ٤٨٨/٢، مغني المحتاج ٤٠٠/١، كشاف القناع ٥٠٤/١، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية ٩٠/٨.

(٥) ينظر: المنتقى للباجي ٣٦٣/٣.

(٦) ينظر: البيان٨٣/٤، المجموع١٧٣/٧.

(٧) ينظر: المغني ٣٥٦/٥، الإنصاف مع الشرح الكبير ١٧٠/٨، مفيد الأنام ص ٢٤٤.

(٨) ينظر: فتوى رقم ٢٦١٦١ وتاريخ ١٤٣٥/٧/٢٩هـ.

غير حاضري المسجد الحرام، وحاضرو المسجد الحرام أهله المقيمون عنده وموجودون حوله يشاهدونه؛ لذا يقال: مِن حاضري موضع كذا، ومِن حاضرة فلانة، إذا كان موجودًا عنده، ولا يقال لَمَن كان دون ذي الحليفة وبينه وبين مكة مسيرة عشرة أيام إنَّه من حاضري المسجد الحرام[1].

٢. قول ابن عباس رضي الله عنهما أنه سئل عن متعة الحج، فقال: أهل المهاجرون والأنصار وأزواج النبي ﷺ في حجة الوداع، وأهللنا فلما قدمنا مكة قال رسول الله ﷺ: «اجعلوا إهلالكم بالحج عمرة، إلا من قلد الهدي...» الحديث[2].

وجه الدلالة: أن الحديث نص في وجوب الهدي على الغريب الذي ليس من حاضري المسجد الحرام، ومن يسكن بين مكة والمواقيت ليس من حاضري المسجد الحرام فيجب عليهم الهدي[3].

أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني بقولهم: إن مَن بينه وبين مكة دون مسافة القصر مِن حاضري المسجد الحرام، بدليل أنه لا يترخص برخص السفر إذا قصد مكة، فيكون من حاضريه فيسقط عنه الدم[4].

ويمكن أن يناقش من جهتين:

١. أن مَن يسكن بين مكة والمواقيت لا يأخذ حكم المكي بدليل أنه لو قصد النسك، ثم جاوز مسكنه وقريته، ودخل مكة غيرَ محرم فقد أساء

(١) ينظر: المنتقى للباجي ٣/٣٦٣، الجامع لأحكام القرآن ٣/٣١٨.
(٢) رواه البخاري في كتاب الحج، باب قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة:١٩٦] ح١٥٧٢، ١/٤٨٥.
(٣) ينظر: المنتقى للباجي ٣/٣٦٣، الجامع لأحكام القرآن ٣/٣١٨..
(٤) ينظر: المغني ٥/٣٥٦.

ولزمه الدم للإساءة[١]، ولو كان حكمه كأهل مكة لم نلزمه بشيء إن أحرم منها.

٢. أن النبي ﷺ جعل لمَن يسكن بين مكة والمواقيت ميقاتًا مستقلًّا عن مكة؛ كما في حديث ابن عباس رضي الله عنهما: «.. فمن كان دون ذلك فمهله من أهله..»[٢] ولو كان حكمهم كأهل مكة لألحقهم بهم.

الترجيح:

الأقرب -والله أعلم- هو القول الأول وجوب الدم على مَن يسكن بين مكة والمواقيت إن حجوا متمتعين أو قارنين، وذلك لقوة دليله، وإمكان مناقشة القول الآخر، وأنبه هنا على أن مكة امتدت مساكنها وخرجت إلى الحل؛ كأهل التنعيم[٣] وشرائع المجاهدين وشرائع المخطط[٤]، فهؤلاء لا يلزمهم دم التمتع والقران، لأنهم من حاضري المسجد الحرام، والاتساع العمراني أثر في سقوط الدم عنهم، قال أبو الوليد الباجي، وهو يبين تأثير الاتصال: "فرع: وحكم أهل ذي طوى[٥] في ذلك حكم أهل مكة في القران والتمتع، لأنهم من حاضري المسجد الحرام، ووجه ذلك: اتصال البيوت المجاورة والمراعي في ذلك أن يكون من أهل مكة حين الإحرام بالعمرة، وبعد ذلك"[٦]. اهـ.

(١) ينظر: نهاية المطلب ١٧٣/٤، مفيد الأنام ص١٧١.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) التنعيم: موضع بمكة في الحل، بين مكة وسَرِف، يبعد عن مسجد الكعبة (٧،٥كلم) والتنعيم شجر معروف في البادية، وربما سمي به، واتصلت مباني الحرم بالتنعيم فأصبح من مكة وهو في الجهة الشمالية لمكة، ينظر: معجم معالم الحجاز ٤٤/٢، أطلس الحديث النبوي ص٩٤.

(٤) الشرائع اليوم مسمى لثلاثة مواضع شرق مكة:

أ. شرائع النخل: الشَّرائع: عين بوادي حنين على (٢٨) كيلًا من المسجد الحرام.

ب. شرائع المجاهدين: وهي متصلة بمساكن مكة، على يسار طريق الخارج منها متجهًا للطائف والسيل الكبير.

ج. شرائع المخطط: وهي من مكة وبعضها من الحرم، على يمين ويسار الخارج من مكة المتجه للطائف والسيل الكبير. ينظر: معجم معالم الحجاز ٣٠/٥.

(٥) ذي طوى: موضع في الحرم وكان خارج عمران مكة ومساكنها، وأصبح اليوم في وسط عمرانها، واسم حيه (جَرْوَل) وبئر ذي طوى لا زالت معروفة. أطلس الحديث النبوي ص١٨٦.

(٦) ينظر: المنتقى ٣٦٣/٣، ٣٦٤.

وقال سماحة شيخنا ابن عثيمين رحمه الله: "وأحسن ما يقال: إن حاضري المسجد الحرام هم أهل مكة أو أهل الحرم؛ أي: من كان من أهل مكة ولو كان في الحل، أو من كان في الحرم، ولو كان خارج مكة، وهذا أقرب الأقوال، فالتنعيم متصل مكة الآن تمامًا، بل فيه بيوت من وراء التنعيم، فأصبح داخل مكة مع أنه من الحل"(١). أهـ

أما من كان بينهم وبين مكة انفصال كأهل الزيمة (٢)والجعرانة(٣) وحدّاء(٤) والجموم(٥) ونحوهم، فهؤلاء يلزمهم الدم؛ لأنهم ليسوا من حاضري المسجد الحرام، والله تعالى يقول: ﴿ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البقرة:١٩٦]، والإشارة راجعة إلى الهدي والصوم، ومفهومه أن من كان أهله حاضري المسجد الحرام إذا تمتع فلا هدي عليه ولا صوم(٦).

والله أعلم.

---

(١) ينظر: الشرح الممتع ٩٩/٧، ١٠٠.

(٢) الزيمة: ويقال: الزيماء، كانت عين عذبة شرقي مكة، يمر بها طريق مكة إلى الطائف على بعد (٤٥) كيلًا من مكة وهي مأهولة وبها دوائر حكومية. معجم معالم الحجاز ١٥٠/٤

(٣) الجُعْرانة: كانت في الأصل بئر شمال شرقي مكة في صدر وادي سَرِف، وقد اعتمر منها ﷺ بعد غزوة الطائف، واليوم فيها مسجد كبير، ويربطها بمكة طريق معبد، وأصبحت حيًّا مأهولًا، وتبعد عن طرف حد الحرام أحد عشر كيلًا، ينظر: معجم البلدان ١٤٢/٢، ينظر: معجم معالم الحجاز ١٤٨/٢.

(٤) حدّاء: بفتح المهملة وتشديد الدال المهملة أيضًا مع الفتح، كانت عين جارية بمر الظهران، يمر عندها طريق مكة إلى جدة، غربي مكة، وتبعد عنها قريبًا من أربعين كيلًا، وهي اليوم مسكونة مأهولة، ويسميها بعض الناس حدَّة. ينظر: معجم معالم الحجاز ٢٤١/٢.

(٥) الجَمُوم: بالفتح ثم الضم، كانت عينًا متدفقة غزيرة المياه في مر الظهران على طريق مكة إلى المدينة، تبعد عن المسجد الحرام خمسة وعشرين كيلًا، وهي اليوم بلدة عامرة مأهولة بالسكان. ينظر: معجم معالم الحجاز ١٧٧/٢.

(٦) ينظر: أضواء البيان ٣٥٧/٥.

المطلب السادس
حكم طواف الوداع على السكان بين مكة والمواقيت

اختلف الفقهاء رحمهم الله في مقدار المسافة التي يشرع لمن أراد تجاوزها أن يطوف للوداع على أربعة أقوال:

القول الأول: طواف الوداع واجب على كل خارج من الحرم مطلقًا، وهذا مذهب الشافعية[1] والحنابلة[2]، وهو اختيار اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية[3]، وسماحة الشيخ محمد ابن صالح العثيمين[4].

القول الثاني: وجوب طواف الوداع على مَن أراد الخروج إلى مسافة قصر فأكثر، وهذا قول للشافعية[5].

القول الثالث: أنه مشروع لكل خارج إلى المواقيت فما فوقها، إلا أن يكون مسكنه دون المواقيت، ويريد الإقامة طويلًا، فحينئذٍ يودع، وهو سنة، وهذا مذهب المالكية[6].

القول الرابع: أن من دون المواقيت حكمهم حكم أهل مكة لا وداع عليهم، وإنما يسن، ويجب الوداع على مَن كان مسكنه خارج المواقيت خاصة، وهذا مذهب الحنفية[7].

---

(١) ينظر: البيان ٣٦٤/٤، المجموع ٢٣٣/٨، ٢٣٦، مغني المحتاج ٥٠٩/١.
(٢) ينظر: المغني ٣٣٦/٥، الفروع ٥٢١/٣، مفيد الأنام ص٧٩٦.
(٣) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة المجموعة الثانية ٣٤١/١٠.
(٤) ينظر: الشرح الممتع ٣٩٤/٧، مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد العثيمين ٣٥٣/٢٣.
(٥) ينظر: المجموع ٢٣٣/٨، منهاج الطالبين ١٢٥/٢.
(٦) ينظر: المنتقى ٥٠٧/٣، مواهب الجليل ١٣٧/٣.
(٧) ينظر: بدائع الصنائع ٢١٥/٢، فتح القدير ٥٠٤/٢.

الأدلة:

أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول بأدلة منها:

١. حديث ابن عباس رضي الله عنهما كان الناس ينصرفون من كل وجه، فقال النبي ﷺ: (لا ينفرن أحد حتى يكون آخر عهده بالبيت) [١].

وجه الدلالة:

أن قوله: (لا ينفرن) عام لم يقيد بمسافة محددة، فدل على أنه لكل خارج، والنهي عن النفر قبل الطواف يدل على الوجوب[٢].

ونوقش:

بعدم التسليم بمشروعيته لكل خارج، بدليل حديث عائشة رضي الله عنها عندما خرجت إلى التنعيم[٣]، فلم يأمرها بطواف الوداع[٤].

وأجيب:

بأن خروجها لم يكن بنية السفر والمفارقة، بل هو خروج متضمن للعودة؛ كخروج الحاج إلى عرفة[٥].

٢. أن طواف الوداع إنما شرع توديعًا للبيت، وهو مِن المفارق لا الملازم، وكل من خرج من مكة يوجد في حقه هذا المعنى، ويصدق عليه معنى المفارقة، وهو الوجوب[٦].

(١) رواه مسلم في كتاب الحج، باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض ٢/٩٦٣، ح١٣٢٧.
(٢) ينظر: المجموع ٨/ ٢٣٣، مغني المحتاج ١/ ٥١٠.
(٣) رواه البخاري في كتاب الحج، باب قوله تعالى: ح١٥٦٠، ١/ ٤٨١، ومسلم في كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام ح ١٢١٢، ٢/ ٨٢٠.
(٤) ينظر: المجموع ٨/ ٢٣٦.
(٥) ينظر: المنتقى ٣/ ٥٧٠.
(٦) ينظر: المغني ٥/ ٣٣٦، ٣٣٧.

أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني بقولهم:

إن من خرج إلى مسافة القصر فهو مسافر لترخصه برخص السفر فشرع له طواف الوداع، بخلاف من خرج إلى ما هو دون ذلك فهو في حكم المقيم؛ لعدم ترخصه برخص السفر(١).

ونوقش بأوجه منها:

أ. لا نسلم أن السفر محدد بمسافة معينة، بل مرجعه إلى العرف، فما عده الناس سفرًا فهو سفر.

ب. أنه لا تلازم بين الوداع ومسافة القصر؛ لأن طواف الوداع شرع توديعًا للبيت، وكل من خرج من مكة يوجد في حقه هذا المعنى(٢).

أدلة القول الثالث:

استدل أصحاب القول الثالث بقولهم:

إن هذا سفر يختص بموضع معين فشرع له طواف الوداع؛ كالسفر إلى المدينة(٣).

ودليلهم على مشروعية طواف الوداع لمن كان مسكنه دون المواقيت وأراد الإقامة: أنه في عداد المفارق والتارك للبيت، فيشرع له طواف الوداع(٤).

ونوقش:

بأن التحديد بالمواقيت ليس عليه دليل، بل هو مخالف لعموم حديث ابن عباس رضي الله عنهما: (لا ينفرن أحد).

(١) ينظر: مغني المحتاج ١/٥١٠، ٥١٦.
(٢) ينظر: أحكام الحرم المكي ص٤٤١.
(٣) ينظر: المنتقى ٣/٥٠٧.
(٤) ينظر: مواهب الجليل ٣/١٣٧.

- وعلى فرض التسليم بذلك فإن المواقيت تختلف قربًا وبعدًا، والتحديد بها يفضي إلى مشروعية طواف الوداع للقريب وعدم مشروعيته للبعيد، وهذا تناقض[1].

دليل القول الرابع:

استدل أصحاب القول الرابع بقولهم:

إن طواف الوداع شرع توديعًا للبيت، عندما يصدر الحاج لأوطانهم، وهذا المعنى لا يوجد إلا لمن كان وراء المواقيت، بخلاف من كان داخل المواقيت؛ لعدم وجود هذا المعنى، ولأنهم معدودون من حاضري المسجد الحرام، أما من داخل المواقيت فيسن له؛ لأن الوداع ختم لأعمال النسك[2].

ويناقش:

بما تقدم من مناقشة لدليل القول الثالث.

الترجيح:

الراجح -والله أعلم- هو القول الأول وجوب طواف الوداع على كل من فارق مكة وبنيانها لقوة دليله ومناقشة الأقوال الأخرى.

وعليه فإن ما بين مكة والمواقيت -كما تقدم- على قسمين:

- متصل بمساكن مكة فلا يجب عليهم طواف الوداع؛ لأنهم من حاضري المسجد الحرام.
- وقسم منفصل عن مباني مكة فيجب عليهم التوديع، والله أعلم.

(١) ينظر: المغني ٧٣/٥، المحلى ١٤٨/٧.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع ٢١٥/٢، المسالك في المناسك ٦٢٢/١، ٦٣٣.

المطلب السابع
وجوب الهدي على مَن حج تمتعًا أو قارنًا وكان له منزل بين مكة والمواقيت، وآخر وراء المواقيت

اختلف الفقهاء رحمهم الله في المسألة على قولين:

القول الأول: الأحوط والأفضل أن يذبح الدم، فإن أبى، فإنه ينظر: فإن كان مقامه بأحدهما كان الحكم له، وهذا مذهب الشافعية(١) والقاضي أبي يعلى من الحنابلة(٢)؛ لكن زاد الشافعية والقاضي: فإن استوى مقامه فيهما فينظر أي المسكنين ماله أكثر، فإن استويا فينظر إلى بنيه، ثم ينظر إلى نيته في المقام بعد الحج في أي الموضوعين، فإن استويا ينظر في الموضع الذي أنشأ منه العمرة(٣).

القول الثاني: ليس عليه دم للتمتع، وهذا مذهب الحنفية(٤)، والمالكية(٥)، والصحيح من مذهب الحنابلة(٦).

الأدلة:

أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول بقولهم:

إن الأصل عدم الوجوب؛ لكن لوجود السكن من وراء المواقيت كان هذا

(١) ينظر: البيان ٤/٨٤، المجموع ٧/١٧٢.
(٢) ينظر: المغني ٥/٣٥٦، الإنصاف مع الشرح الكبير ٨ /١٧١.
(٣) ينظر: البيان ٤/٨٤، المجموع ٧/١٧٢، المغني ٥/٣٥٦، الإنصاف مع الشرح الكبير ٨ /١٧١.
(٤) ينظر: فتح القدير ٣/١٦، حاشية ابن عابدين ٣/٥٦٨، المسالك في المناسك ١/٦٦١.
(٥) ينظر: الكافي لابن عبدالبر، ص١٥٠، الذخيرة ٣/٢٩٤، التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب ٢/٣٦٦.
(٦) ينظر: الإنصاف مع الشرح الكبير ٨/١٧١، مفيد الأنام ص٢٤٤.

محل اشتباه، فيكون الأفضل معه إراقة الدم، وإن كان مقامه بمكة أو أدنى الحل قريبًا من الحرم أقل كان حكمه حكم أهل مكة، فهو مكي لا دم عليه والعكس بالعكس، والحكم للغالب[1].

ويمكن أن يناقش:

بأن إيجاب الدم مشروط بأن لا يكون من حاضري المسجد الحرام، فإذا لم يوجد فالأصل براءة الذمة ولا يقال بالاستحباب بمجرد الاشتباه.

أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

١. إن كان بعض أهله قريبًا من الحرم أو في مكة لم يوجد فيه الشرط، وهو أن لا يكون أهله من حاضري المسجد الحرام.

٢. بإمكانه الإحرام من الدار القريبة من الحرم أو من التي في مكة فلا يكن بالتمتع مترفهًا بترك أحد السفرين[2].

الترجيح:

لعل الأقرب والله أعلم هو القول الثاني سقوط الدم عمن له مسكن بين مكة والمواقيت وآخر وراء المواقيت وحج متمتعًا أو قارنًا لقوة دليله وسلامته من المناقشة.

(١) ينظر: مواهب الجليل ٥٧/٣، حاشية ابن حجر على الإيضاح ص١٩٩.

(٢) ينظر: المغني ٣٥٦/٥، مفيد الأنام ص٢٤٤.

المطلب الثامن
مشروعية طواف القدوم لمن يسكن بين مكة والمواقيت

طواف القدوم له عدة أسماء، منها: طواف القادم، وطواف الورود، وطواف الوارد، وطواف التحية، وطواف اللقاء، وطواف أول عهد بالبيت، وطواف حديث العهد بالبيت[(١)].

وطواف القدوم إنما يتصور في حق المفرد بالحج، والقارن إذا أحرما من غير مكة، ودخلاها قبل الوقوف بعرفة، فأما ساكن مكة فلا يتصور في حقهم طواف قدوم؛ إذ لا قدوم لهم، وكذا المحرم بالعمرة المجردة أو المتمتع بها إلى الحج، فلا يتصور في حقه أيضًا طواف القدوم، لأنه إذا طاف للعمرة أجزأه عن القدوم؛ كما تجزئ الصلاة المفروضة عن تحية المسجد[(٢)].

وأما من حج قارنًا أو مفردًا ولم يدخل مكة إلا بعد الوقوف بعرفة، فليس في حقه طواف القدوم، بل الطواف بعد الوقوف هو طواف الإفاضة.

وأما من أحرم بالحج وكان مسكنه بين مكة والمواقيت ونوى الإفراد أو القران فقد وقع خلاف بين الفقهاء رحمهم الله في مشروعية طواف القدوم في حقهم على قولين:

القول الأول: مشروعية طواف القدوم لكل قادم إلى مكة من غير أهلها، وهذا مذهب المالكية[(٣)]، والشافعية[(٤)] والظاهر من مذهب الحنابلة[(٥)]،

(١) ينظر: المجموع ٨/١٤، مغني المحتاج ١/٧٠٥، حاشية ابن عابدين ٣/٥٠٦.
(٢) المجموع ٨/١٦، أحكام الطواف ص٣٦.
(٣) ينظر: التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب ٢/٣٨١، مواهب الجليل ٣/٨٢.
(٤) ينظر: المجموع ٨/١٦، البيان ٤/٢٧٢، نهاية المحتاج ٣/٢٧٧، مغني المحتاج ١/٧٠٥.
(٥) ينظر: الفروع ٣/٤٩٥-٤٩٦، الإنصاف مع الشرح الكبير ٩/٧٩، كشاف القناع ٢/٤٧٧، مفيد الأنام ص٥٣١.

على خلاف بينهم هل يجب؛ كما هو مذهب المالكية[1]، ورواية عن الإمام أحمد[2]، أم هو سنة؛ كما هو مذهب الشافعية والحنابلة[3].

القول الثاني: لا يشرع لمن يسكن بين مكة والمواقيت طواف القدوم، بل هو سنة لمن وراء المواقيت فقط، وهذا مذهب الحنفية[4].

الأدلة:

أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول بقولهم: إن طواف القدوم إنما شرع للقادم لمكة، فهو كتحية المسجد فيشرع لكل قادم لها[5].

أدلة القول الثاني:

واستدل أصحاب القول الثاني: بالقياس على أهل مكة، فيلحق مَن بين مكة والمواقيت بالمكيين، فلا يشرع طواف القدوم في حقهم؛ كأهل مكة[6].

ويمكن أن يناقش: بعدم السليم؛ لوجود الخلاف في إلحاق مَن بين مكة والمواقيت بأهل مكة في عدد من المسائل منها: مشروعية طواف الوداع، ووجوب هدي التمتع والقران؛ كما تقدم في المطلبين السادس والخامس.

الترجيح:

الذي يظهر لي -والله أعلم- القول الأول مشروعية طواف القدوم على مَن كان سكنه بين مكة والمواقيت؛ إذا كانت مساكنهم منفصلة عن مساكن مكة، وذلك لقوة دليله، وإمكانية مناقشة دليل القول الثاني.

---

(١) ينظر: مواهب الجليل ٣/٨٢.
(٢) ينظر: شرح العمدة لشيخ الإسلام ابن تيمية ص١١٢٣، الإنصاف مع الشرح الكبير ٩/٧٩.
(٣) ينظر: المجموع ٨/١٤، مفيد الأنام ص ٥٣١.
(٤) ينظر: فتح القدير ٢/٤٥٧، حاشية ابن عابدين ٣/٥٠٦.
(٥) ينظر: المجموع ٨ /١٦، مواهب الجليل ٣/٨٣.
(٦) ينظر: بدائع الصنائع ٢ /٢١٥، ٢٢١.

المطلب التاسع
مشروعية الرمل[1]
لمن كان مسكنه بين مكة والمواقيت

تحرير محل النزاع:

اتفق فقهاء المذاهب الأربعة رحمهم الله على مشروعية الرمل في الأشواط الثلاثة الأول من طواف القدوم أو طواف العمرة لأهل الآفاق.

واتفقوا كذلك على أن من أحرم بالحج من مكة من غير أهلها وهم المتمتعون، فلا رمل في حقهم؛ لأنهم قد رملوا حين دخولهم مع طواف القدوم[2].

واختلفوا في مشروعية الرمل لمن مسكنه بين مكة والمواقيت، سواء كان ذلك في الحج أو العمرة على قولين:

القول الأول: لا يشرع لمن يسكن قريبًا من مكة، وهذا المذهب عند الحنابلة[3].

القول الثاني: يشرع لهم الرمل كغيرهم، وهذا مذهب الحنفية[4] والمالكية[5] والشافعية[6].

(١) الرمل هو: الإسراع في المشي مع مقاربة الخطى. المغني ٥/٥١٧.
(٢) ينظر: الاستذكار١٢/١٤٠، بداية المجتهد ٢/٦٦١، المغني ٥/٢١٧، ٢٢٢.
(٣) ينظر:، كشاف القناع ٢/٤٨٠، مفيد الأنام ص٥٣٦، ٥٥٥، وحد القرب مسافة القصر: أربعة برد كما سبقت الإشارة إليه.
(٤) ينظر: بدائع الصنائع٢/٢٢٢، المسالك في المناسك ١/٤٢٢.
(٥) ينظر: المنتقى للباجي ٣/٤٨٧، مواهب الجليل ٣/١١٥.
(٦) ينظر: نهاية المطلب ٤/٢٨٩، المجموع ٨/٥٨، روضة الطالبين ٣ /٨٦، مغني المحتاج ١/٧١٣.

الأدلة:

أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول بقولهم:

إن المعنى الذي شرع لأجله الرمل وهو إظهار الجَلَدِ والقوة لأهل البلد غير موجود في الساكنين قرب مكة [1].

ويمكن أن يناقش: بأن إظهار الجلد والقوة لأهل البلد كان في زمن النبوة وفي عمرة القضاء، أما وقد رَمَلَ النبي ﷺ في حجة الوداع[2] فدل على أنه سنة باقية لكل طائف للقدوم، ولكل طواف يعقبه سعي[3].

أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني بأدلة منها:

١. حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ رمل من الحجر إلى الحجر ثلاثًا ومشى أربعًا[4].

وجه الدلالة:

أن الحديث يدل على مشروعية الرمل لكل أحد، وقد قال ﷺ: «خذوا عني مناسككم»[5].

ونوقش:

بعدم التسليم؛ لأن النبي ﷺ إنما رمل مع طواف القدوم، والساكنون بين مكة والمواقيت لا يشرع لهم طواف القدوم[6].

(١) ينظر: مفيد الأنام ص٥٥٥.

(٢) ينظر: كما في حديث ابن عمر رضي الله عنه في صحيح مسلم، كتاب الحج، باب استحباب الرمل في الطواف ح١٦٢١، ٢/٩٢١.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع ٢/٢٢٢، البيان ٤/٢٩٣.

(٤) رواه مسلم في كتاب الحج، باب استحباب الرمل ح١٢٦٢، ٢/٩٢١.

(٥) رواه مسلم في كتاب الحج، باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر ح١٢٩٧، ٢/٩٤٣.

(٦) ينظر: بداية المجتهد ٢/٦٦، مغني المحتاج ١/٧١٣.

٢. أن الرمل إنما يشرع في كل طواف يعقبه سعي، وهذا ممكن في حق كل داخل لمكة للحج أو العمرة [١].

ونوقش:

بعدم التسليم؛ لأن النبي ﷺ إنما رمل بعد طواف القدوم، وكون النبي ﷺسعى بعد طواف القدوم لا يدل مشروعية الرمل في كل طواف يعقبه سعي[٢].

ويجاب عنه:

بأنه ثبت عن النبي ﷺ أنه رمل في حجة الوداع، فدل على بقاء الرمل[٣]، ورمل في العمرة.

وبوب عليه البخاري، فقال: باب الرمل في الحج والعمرة[٤]، فدل على عدم اختصاصه بطواف القدوم. والله أعلم.

الترجيح:

الذي يظهر لي -والله أعلم- القول الثاني؛ لقوة دليله، ومناقشة دليل القول الآخر، وأن الرمل مشروع للساكنين بين مكة والمواقيت سواء اتصلت مبانيهم بمكة أو انفصلت في العمرة، أما في الحج فمن انفصلت مبانيهم عن مكة فيشرع لهم طواف القدوم، -كما تقدم- ويرملون فيه، أما من اتصلت مبانيهم بمكة فلا يشرع لهم الرمل، لعدم مشروعية طواف القدوم. والله أعلم.

(١) ينظر: بدائع الصنائع ٢/٢٢٢، المجموع ٨/٥٨.
(٢) ينظر: أحكام الحرم المكي ص٤٠١.
(٣) كما في حديث ابن عمر رضي الله عنهما في البخاري في كتاب الحج ح ١٦٠٤.
(٤) صحيح البخاري كتاب الحج ١/٤٩٤.

المطلب العاشر
الاضطباع[1] في الطواف لمن مسكنه بين مكة والمواقيت

اختلف الفقهاء رحمهم الله في مشروعية الاضطباع لمن مسكنه بين مكة والمواقيت على قولين:

القول الأول: أنه لا يشرع لهم، وهذا مذهب الحنابلة[2] وقول للشافعية[3].

القول الثاني: يشرع لهم، وهذا مذهب الحنفية[4] والشافعية[5].

الأدلة:

أدلة القول الأول:

استدل أصحاب القول الأول بأدلة منها:

١. حديث ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه: «اعتمروا من الجعرانة، فرملوا بالبيت، وجعلوا أرديتهم تحت آباطهم، ثم قذفوها على عواتقهم اليسرى»[6].

(١) الاضطباع: هو أخذ الرداء، وجعل وسطه تحت الإبط الأيمن، وإلقاء طرفيه على الكتف اليسرى. ينظر: مفيد الأنام ص ٥٣٦.

(٢) ينظر: الشرح الكبير لابن أبي عمر ١٠٣/٩، كشاف القناع ٤٨٠/٢، مفيد الأنام ص٥٥٥.

(٣) ينظر: المجموع ٥٩/٨، روضة الطالبين ٨٨/٣.

(٤) ينظر: بدائع الصنائع ٢٢٢/٢، حاشية ابن عابدين ٥٠٧/٣.

(٥) ينظر: المجموع ٥٩/٨، مغني المحتاج ٧١٣/١.

تنبيه: الظاهر من مذهب المالكية عدم مشروعية الاضطباع مطلقًا، ولم أقف على إشارة لذلك، إلا ما ذكره أبو الوليد الباجي، حيث قال: "الرمل في الطواف والسعي وهو الإسراع فيه بالخبب، لا يحسر عن منكبيه ولا يحركهما. اهـ المنتقى ٤٨٤/٣، وهكذا قال الإمام ابن المنذر عن الإمام مالك إنه لا يرى سنية الاضطباع، ينظر: الإشراف ٢٧٠/٣، وفتح الباري لابن حجر ٥٥١/٣.

(٦) رواه أحمد في مسنده ٢٩٥/١، وأبو داود في المناسك، باب الاضطباع في الطواف ٤٣٥/١، وصححه النووي في المجموع ٢٥/٨٤.

وجه الدلالة:

أن النبي ﷺ إنما اضطبع؛ لأنه كان قادمًا إلى مكة، فدل ذلك على أن من كان من أهل مكة أو قريبًا منها لا يشرع لهم الاضطباع؛ لأنه لا قدوم لهم(١).

ويمكن أن يناقش:

بأن الأصل أنه ﷺ أسوة وقدوة للمكلفين كلهم، وإخراج أهل مكة ومن في حكمهم يحتاج إلى دليل بيّن.

٢. أن الاضطباع تابع للرمل، والرمل إنما شرع لإظهار القوة والجلد لأهل البلد، وهذا المعنى معدوم في أهل مكة، ومن كان قريبًا منهم(٢).

ويمكن أن يناقش:

بأن الرمل والاضطباع شُرِعَا لإظهار الجَلَد، وهما سنة باقية؛ لذا اضطبع النبي ﷺ والصحابة رضي الله عنهم بعده حتى بعد عمرة القضاء، وهذا يدل على أنهما من سنن المناسك لكل حاج ومعتمر.

أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني:

بما تقدم من ثبوت اضطباع النبي ﷺ، مع قوله: «خذوا عني مناسككم»(٣) وهذا عام للآفاقيين والسكان بين مكة والمواقيت والمكيين(٤).

الترجيح:

الأقرب أن الاضطباع ملحق بالرمل، فهو مشروع في العمرة للساكنين

(١) ينظر: كشاف القناع ٢/٤٧٧، ٤٧٨.
(٢) ينظر: كشاف القناع ٢ /٤٨٠.
(٣) أخرجه مسلم في كتاب الحج، باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر ح ١٢٩٧ ٢ /٩٤٣.
(٤) ينظر: المجموع ٨/٢٦، أحكام الحرم المكي ص٤٠٤.

بين مكة والمواقيت سواء اتصلت مبانيهم بمكة أو انفصلت، أما في الحج فمشروع لمن انفصلت مساكنهم عن مكة، أما من اتصلت مساكنهم فلا يشرع لهم الاضطباع؛ لعدم مشروعية طواف القدوم لهم. والله أعلم.

المطلب الحادي عشر
خروج السكان بين مكة والمواقيت إلى مساكنهم قبل انتهاء المناسك

مما يحصل كثيرًا من السكان بين مكة والمواقيت الخروج إلى منازلهم قبل انتهاء النسك، ويكثر ذلك في أيام المبيت بمنى، فيخرجون منها بالنهار، ويرجعون للمبيت، فما حكم خروجهم؟

سُئِلَ الشيخ ابن باز رحمه الله السؤال التالي:

أنا أسكن على حدود الحرم من جهة التنعيم، فهل يجوز أن أذهب إلى منزلي قبل الطواف والسعي للحج؟

فأجاب: إذا كان الحاج ساكنًا في أدنى الحل كالشرائع أو نحوها، فلا حرج في الذهاب إلى سكنه قبل الطواف والسعي(١).

وسئل الشيخ محمد بن عثيمين رحمه الله السؤال التالي:

هل الخروج في أيام التشريق إلى ما قرب من مكة كجدة مثلًا غير مخلٍّ بالحج؟

فأجاب: لا يخل بالحج، ولكن الأفضل أن يبقى الإنسان ليلًا ونهارًا بمنى، كما بقي النبي صلى الله عليه وسلم فيها ليلًا و نهارًا(٢).

---

(١) مجموع فتاوى الشيخ ابن باز ١٧/٣٥٤.

(٢) مجموع فتاوى الشيخ ابن عثيمين ٢٣/٢٤٣.

الخاتمة

بعد هذا البحث الفقهي لأحكام المناسك المتعلقة بالساكنين بين مكة والمواقيت، وعرض المسائل وأدلتها، وكلام أهل العلم فيها، يظهر لي جملة من النتائج المهمة، أجملها في الآتي:

أولًا: أن المواقيت خمسة، أربعة مجمع على أن النبي ﷺ وقتها، والخامس وهو ذات عرق وقع فيه خلاف، والراجح أنه من توقيت النبي ﷺ.

ثانيًا: مشروعية العمرة للسكان بين مكة والمواقيت، وميقاتهم أماكن إقامتهم، ولا تجوز لهم مفارقة المكان بقصد الحج أو العمرة من غير إحرام.

ثالثًا: لزوم الإحرام مِن الميقات الذي يمر به مَن مسكنه بين مكة والمواقيت وسافر وراءها، ولا يؤخر إلى منزله، فإن أخّر فعليه دمٌ.

رابعًا: عدم وجوب الإحرام على الساكنين بين مكة والمواقيت إذا تكرر دخولهم مكة.

خامسًا: مشروعية الإفراد والتمتع والقران لَمن يسكن بين مكة والمواقيت.

سادسًا: وجوب الدم على مَن يسكن بين مكة والمواقيت إن حجوا متمتعين أو قارنين، وكانت مساكنهم منفصلة عن مساكن مكة.

سابعًا: وجوب طواف الوداع على كل من فارق مكة وبنيانها، وكان مسكنه منفصلًا عن مساكن مكة.

ثامنًا: سقوط الدم عمن له مسكن بين مكة والمواقيت، وآخر وراء المواقيت، وحج متمتعًا أو قارنًا.

تاسعًا: مشروعية طواف القدوم والرمل والاضطباع للساكنين بين مكة والمواقيت.

عاشرًا: أقترح تسجيل بحث يتعلق بالتوسع العمراني، وأثره في الأحكام الفقهية، فإن المتتبع يجد عددًا كثيرًا من المسائل الفقهية عند التأمل وأثر فيها التوسع العمراني، ولو جمعت في رسالة علمية لكان جمعًا حسنًا.

وفي الختام أحمد الله سبحانه وتعالى على ما أنعم به وأولى، وأستغفره من آفات الخطأ والسهو والتقصير، التي لا يخلو منها أحد وهذه طبيعة العمل البشري، وأسأل الله سبحانه وتعالى أن يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه الكريم، وينفع به في الدنيا والآخرة.

وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا.

مصادر البحث ومراجعه

١. القرآن.

٢. الإجماع: محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، طبعة٢، ١٤٠٨هـ، دار الكتب العلمية بيروت.

٣. أحكام الحرم المكي: سامي بن محمد الصيقر، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٣٣هـ.

٤. أحكام الطواف بالبيت الحرام: وليد الهويرني، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٣٠هـ.

٥. أحكام القرآن، لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، المطبعة البهية المصرية،١٣٤٧هـ

٦. اختيارات شيخ الإسلام الفقهيه من أول كتاب الصوم إلى نهاية كتاب الجهاد: صالح الجربوع، كنوز اشبيليا، ط١، ١٤٣٠هـ.

٧. الإشراف على مذاهب العلماء، لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر، تحقيق/أبو حماد صغير أحمد الأنصاري،ط/١، ١٤٢٨هـ، مكتبة مكة الثقافية.

٨. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن: محمد الأمين الشنقيطي، طبعة١، ١٤١٧هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٩. أطلس الحديث النبوي، د. شوقي أبو خليل، دار الفكر، دمشق، ط/ الأولى ١٤٢٣هـ.

١٠. الإقناع في مسائل الإجماع، لأبي الحسن ابن القطان،ت/حسن فوزي الصعيدي ط/١، نشر وطبع دار الفاروق الحديثة، القاهرة ١٤٢٤هـ.

١١. الإقناع لطالب الانتفاع، لشرف الدين موسى بن أحمد الحجاوي، ت/د. عبدالمحسن التركي، نشر دار عالم الكتب، الرياض ١٤١٩هـ،ط /٢ .

١٢. الأم: للإمام محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: د/رفعت فوزي عبدالمطلب، طبعة١، ١٤٢٢هـ، دار الفرقان للطباعة والنشر.

١٣. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف: علي بن موسى المرداوي، طبعة١، ١٣٧٥هـ، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة.

١٤. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد الحفيد: تحقيق: محمد صبحي حلاق، طبعة١، ١٤١٥هـ، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

١٥. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: أبو بكر بن مسعود الكاساني، طبعة١، ١٤١٧هـ، دار الفكر، بيروت.

١٦. البناية في شرح الهداية، لأبي محمد محمود بن أحمد العيني، دار الفكر، ط/١ ١٤٠٠ بيروت.

١٧. البيان شرح المهذب، لأبي الحسين يحيى بن أبي الخير العمراني الشافعي، عناية/قاسم النوري، دار المنهاج.

١٨. التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب، خليل بن إسحاق المالكي، ت/ أبو الفضل الدمياطي، مركز التراث المغربي الدار البيضاء، ط/١ ١٤٣٣هـ.

١٩. جامع البيان في تأويل أي القرآن: الطبري محمد بن جرير، دار الكتب العلمية- بيروت (ط/١)، (١٤١٢هـ).

٢٠. حاشية ابن حجر الهيثمي على الإيضاح: مكتبة الأسدي، ط١، ١٤٣٣هـ.

٢١. الذخيرة: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: سعيد أعراب، طبعة١، ١٩٩٤م، دار الغرب الإسلامي.

٢٢. رد المحتار على الدر المختار، المشهور بحاشية ابن عابدين محمد بن أمين الشهير بابن عابدين، ت: علي معوض، ط١، ١٤١٥هـ، دار الكتب العالمية، بيروت.

٢٣. زاد المعاد: ابن القيم أبو عبدالله محمد بن أبي بكر، تحقيق: شعيب

الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة- بيروت (ط/٢٦)، (١٤١٢هـ).
٢٤. سنن أبي داود: سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق: عزت الدعاس، طبعة١، ١٣٨٩هـ، دار الحديث، حمص.
٢٥. سنن الدار قطني: علي بن عمر الدار قطني، طبعة٣، ١٤١٣هـ، دار عالم الكتب
٢٦. شرح العمدة في بيان مناسك الحج والعمرة، للشيخ الإمام: ابن تيمية، ت. د. صالح الحسن، ط١، ١٤٣٣هـ.
٢٧. الشرح الكبير على مختصر خليل، لأبي البركات أحمد الدردير، دار الفكر بهامش حاشية الدسوقي.
٢٨. الشرح الكبير، لشمس الدين أبي الفرج عبدالرحمن بن محمد بن قدامة المقدسي ت/د. عبدالمحسن التركي، ط/١ ،نشر دار هجر مصر.
٢٩. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، ت: محمد فؤاد عبدالباقي، ط١، المطبعة السلفية، القاهرة.
٣٠. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، ت: محمد فؤاد عبدالباقي، ١٣٧٤هـ، المكتبة الإسلامية، اسطنبول.
٣١. سنن الترمذي: محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، تحقيق: عزت الدعاس، المكتبة الإسلامية، تركيا.
٣٢. عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة: عبدالله بن نجم بن الشاش، تحقيق: د/حميد بن محمد، طبعة١، ١٤١٣هـ، دار الغرب، بيروت.
٣٣. فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: جمع: أحمد بن عبدالرزاق الدويش، رئاسة إدارة البحوث العلمية، طبعة١، ١٤١٦هـ، الرياض.
٣٤. فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: محب الدين الخطيب، طبعة١، ١٤٠٧هـ، دار الريان، القاهرة.

٣٥. فتح القدير: محمد بن عبدالواحد بن الهمام، دار الفكر، بيروت.

٣٦. الفروع: محمد بن مفلح الحنبلي، طبعة٣، ١٤٠٢هـ، عالم الكتب، بيروت.

٣٧. الكافي في فقه أهل المدينة: يوسف بن عبدالبر القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٨. كشاف القناع عن متن الإقناع: منصور بن يونس البهوتي، ١٤٠٣هـ، عالم الكتب، بيروت.

٣٩. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، ط٦، ١٤١٧، دار صادر، بيروت

٤٠. المبسوط: محمد بن أحمد السرخسي، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، طبعة١، ١٤٢١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤١. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية: جمع وترتيب: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، إشراف المكتب التعليمي السعودي، المغرب.

٤٢. المحلى: علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، تحقيق: د/ عبدالغفار البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٣. مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، ت/نخبة من الأساتذة ط/١عام ١٤١٧هـ نشر مؤسسة الرسالة بيروت لبنان.

٤٤. البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير؛ لأبي حفص عمر بن علي بن أحمد الأنصاري المعروف بـ (ابن الملقن)، تحقيق/أبي صفية مجدي بن السيد بن أمين، وأبي محمد عبدالله بن سليمان، دار الهجرة، ط/١، ١٤٢٥هـ

٤٥. المصنف في الأحاديث والآثار: عبدالله بن محمد بن أبي شيبة، تصحيح وترقيم: محمد عبدالسلام شاهين، طبعة١، ١٤١٦هـ، دار الكتب العلمية.

٤٦. معجم البلدان، لشهاب الدين أبي عبدالله ياقوت بن عبدالله الحموي،عناية محمد أمين الكتبي طباعة مطبعة دار السعادة مصر ط/١، ١٣٢٤هـ

٤٧. معجم معالم الحجاز: عاتق بن غيث البلادي ط١، مكة المكرمة، دار مكة للنشر والتوزيع ١٤٠٤هـ.

٤٨. معرفة السنن والآثار: أحمد بن الحسن بن علي البيهقي، تحقيق: د/ عبدالمعطي أمين قلعجي، طبعة١، ١٤١٢هـ، دار قتيبة، دمشق.

٤٩. المغني: عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: د/ عبدالله التركي، طبعة١/١٤٠٦هـ، دار هجر، القاهرة

٥٠. مفيد الأنام ونور الظلام في تحرير الأنام لحج بيت الله الحرام: عبدالله بن جاسر التميمي: ت: سعود الغديان، ط٢، ١٤٣١هـ.

٥١. المنتقى شرح موطأ مالك: لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي، ت/ محمود شاكر،ط دار إحياء التراث العربي، بيروت الطبعة١.

٥٢. مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل: محمد بن محمد بن عبدالرحمن الطرابلسي، المعروف بالحطاب، طبعة٣، دار الفكر، بيروت.

٥٣. الحاوي الكبير: علي بن محمد بن حبيب الماوردي، تحقيق: علي معوض، طبعة ١٤١٩،١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٤. التبيان في تخريج وتبويب أحاديث بلوغ المرام، خالد بن ضيف الله الشلاحي، مؤسسة الرسالة، ط/١٤٢١،١هـ

٥٥. معجم الأماكن الوارد ذكرها في صحيح البخاري، سعيد جنيدل، دارة الملك عبدالعزيز،ط/١ ١٤١٩هـ.

فهرس المحتويات

ضمان صكوك المقارضة

دراسة فقهية مقارنة

إعداد:
د. محمد بن إبراهيم بن محمد الجاسر
أستاذ الفقه المشارك بكلية الشريعة
والدراسات الإسلامية
بجامعة القصيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحابته أجمعين... وبعد:

فمع التطور الهائل في المشروعات وضخامتها سواء كانت حكومية أو أهلية، مما احتاجت معه هذه المؤسسات إلى أموال كثيرة جدًّا قد لا تكون متوفرة عند إنشاء هذه المشروعات، مما دعا أرباب الاقتصاد المعاصر إلى التفكير في طريقة اقتصادية عصرية لاستقطاب أموال أصحاب رؤوس الأموال لتمويل هذه المشاريع، فكانت فكرة إصدار السندات الحكومية والأهلية المعتمدة على فكرة الفائدة الربوية المنظمة على هذه القروض، ولذلك ظهرت فكرة صكوك المقارضة[1] لإيجاد بديل شرعي لسندات القرض الربوي، التي تصدرها البنوك والشركات التجارية، كما ظهر غيرها من البدائل والحلول، والبديل لا بد أن يقوم بوظيفة المبدل حتى يكون بديلًا، ولا بد أن يكون جائزًا شرعًا حتى يقبل شرعًا، ولذلك كانت الموازنة بين هذين الأمرين في البدائل الشرعية تحتاج إلى دقة في التصور الشرعي والواقعي، للأخذ بأقرب صورة تقوم بوظيفة المبدل، وتكون مقبولة شرعًا، ولا يلزم أن تكون مطابقة لها تمامًا، لتعذر ذلك في الغالب، وهذا الأمر يجب استحضاره

(١) قد يطلق عليها أيضًا (سندات المقارضة)، وهذه التسمية كانت عند أول ظهور فكرة هذه الصكوك، كما في قانون سندات المقارضة الأردني، ولذلك جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم (٥) ٨٨/٨٠/٤: "ويفضل تسمية هذه الأداة الاستثمارية (صكوك المقارضة)؛ لأن إطلاق السندات أول ما يتبادر إلى السندات الربوية".

عند البحث في المعاملات المالية المعاصرة، فإغفاله أدى ببعض الباحثين إلى إيجاد بدائل لمعاملات محرمة يزعم أنها شرعية، بحيل صورية يصل فيها المتعامل إلى المحرم بطريقة غير مباشرة، لا تقل عن الحيلة على الربا بالعينة إن لم يكن أشد، ولما كانت مسألة ضمان صكوك المقارضة، سواءً أكان الضمان من المصدر نفسه، أو من طرف آخر خارج المضاربة من أبرز الأمور المؤثرة في شرعية هذه الصكوك، كان العزم على دراسة هذه المسألة وجمع أقوال العلماء فيها وأدلتهم، والترجيح بينها في هذا البحث الموسوم بـ(ضمان صكوك المقارضة، دراسة فقهية مقارنة)، وقد قسمت البحث إلى (مقدمة، وتمهيد، وستة مباحث) على النحو التالي:

المقدمة، وفيها بيان أهمية الموضوع وخطته.

التمهيد، في القراض تعريفه وحكمه.

المبحث الأول: تعريف صكوك المقارضة وحكمها.

المبحث الثاني: ضمان صكوك المقارضة من المصدر للصكوك "المضارب".

المبحث الثالث: ضمان صكوك المقارضة من طرف ثالث خارج المضاربة.

المبحث الرابع: تضمين المضارب المشترك.

المبحث الخامس: بدائل شرعية لضمان صكوك المقارضة.

المبحث السادس: إطفاء صكوك المقارضة.

وقد بذلت جهدي في جمع الأقوال وأدلتها والترجيح بينها، حسب ما يظهر لي من الأدلة، فما كان فيه من صواب فهو توفيق من الله وحده، فله الحمد والشكر أولًا وآخرًا، وما كان فيه من خطأ أو تقصير فهو من نفسي والشيطان، فأستغفر الله وأتوب إليه، وحسبي أني بذلت جهدي لطلب الحق حسب ما ظهر لي.

هذا وأسأل الله تعالى أن يجعل ما كتبته خالصًا لوجهه الكريم، نافعًا لي ولإخواني المسلمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

التمهيد
في تعريف القراض (المضاربة) وحكمه وشروطه

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول
تعريف القراض (المضاربة) لغة واصطلاحًا

القراض في لغة الحجاز، والمضاربة في لغة العراق[1].

ولذلك نعرف الكلمتين في اللغة:

فالقراض: من قرض، فالقاف والراء والضاد أصل صحيح، وهو يدل على القطع، يقال: قرضت الشيء بالمقراض، وقرضه يقرضه: قطعه، والفأرة تقرض الثوب، قال الزمخشري: "أصلها من القرض في الأرض، وهو قطعها بالسير فيها، وكذلك هي المضاربة من الضرب في الأرض، والمقارضة المضاربة، وقد قارضه فلانًا قراضًا؛ أي: دفع إليه مالًا يتجر فيه"[2].

والمضاربة: من الضرب، فالضاد والراء والباء أصل واحد، ثم يستعار ويحمل عليه، فيستعار منه، ويشبه به الضرب في الأرض تجارة وغيرها من السفر، قال تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ

(١) انظر: الكافي، للقرطبي (١٠١/٩)، الحاوي، للماوردي (١٠١/٩)، الروض المربع، للبهوتي مع حاشية ابن قاسم (٢٥٣/٥).

(٢) انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس (٧١/٥-٧٢)، الصحاح، للجوهري (١١٠١/٣-١١٠٢)، مختار الصحاح، للرازي (ص٢٢١)، لسان العرب، لابن منظور (١١١/١١-١١٣)، المصباح المنير، للفيومي (ص٢٥٧)، القاموس المحيط، للفيروزآبادي (ص٦٥٢).

﴿إِنۡ خِفۡتُمۡ أَن يَفۡتِنَكُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْۚ﴾ [النساء:١٠١]، يقال: ضرب في الأرض يضرب ضربًا وضربانًا ومضربًا بالفتح، خرج فيها تاجرًا أو غازيًا، وقيل: أسرع، وقيل: ذهب فيها، وقيل: سار في ابتغاء الرزق... يقال: ضاربه في المال من المضاربة، وهي القراض... وكأنه مأخوذ من الضرب في الأرض لطلب الرزق(١).

أما تعريف القراض أو المضاربة اصطلاحًا فقد عرفت بعدة تعريفات، كلها متقاربة، منها:

- عرفها الحنفية بأنها: "دفع المال إلى غيره، ليتصرف فيه، ويكون الربح بينهما على ما شرطاه"(٢).
- وعرفها المالكية بأنها: "أن يدفع الرجل المال إلى غيره، ليشتري به ويبيع، ويبتغي من فضل الله تعالى، ويكون الربح بينهما على جزء يتفقان عليه"(٣).
- وعرفها الشافعية بأنها: "أن يدفع مالًا إلى شخص ليتجر فيه، والربح بينهما على ما يشترطانه"(٤).
- وعرفها الحنابلة بأنها: "أن يدفع رجل ماله إلى آخر يتجر له فيه، على أن ما يحصل من الربح بينهما حسب ما يشترطانه"(٥).
- وعرفها بعضهم بأنها: "دفع مال أو ما في معناه معين معلوم قدره لمن يتجر فيه بجزء معلوم من ربحه له أو لقنه أو لأجنبي مع عمل منه"(٦).

(١) انظر: مقاييس اللغة، لابن فارس (٣/٣٩٧-٣٩٨)، الصحاح، للجوهري (١/٢١٨)، مختار الصحاح، للرازي (ص١٥٩)، لسان العرب، لابن منظور (٨/٣٦)، المصباح المنير، للفيومي (ص١٨٦)، القاموس المحيط، للفيروزآبادي (ص١٠٧-١٠٨).

(٢) تحفة الفقهاء، للسمرقندي (٣/١٩)، وانظر: المبسوط، للسرخسي (٢٢/٢١)، بدائع الصنائع، للكاساني (٥/١٠٩)، الاختيار لتعليل المختار، للموصلي (٣/٢٠)، مجلة الأحكام العدلية (١/٢٧١).

(٣) التفريع، لابن الجلاب (٢/١٩٣)، وانظر: المعونة، للقاضي عبدالوهاب (٢/١١١٩)، مواهب الجليل، للحطاب (٧/٤٤٠)، الكافي، للقرطبي (٢/٧٧١).

(٤) روضة الطالبين، للنووي (٥/١١٧)، وانظر: البيان، للعمراني (٧/١٨١).

(٥) المغني، لابن قدامة (٧/١٣٢)، وانظر: الكافي، لابن قدامة (٣/٣٤١)، الروض المربع، للبهوتي (٥/٢٥٤)، منار السبيل، للضويان (٢/٥٦٦).

(٦) منتهى الإرادات، للفتوحي (٣/٢٠-٢١).

والتعاريف كما سبق متقاربة، فيمكن أن تعرف بأنها:

دفع مال معلوم لمن يتجر به بجزء معلوم مشاع من ربحه، حسب ما يتفقان عليه.

المطلب الثاني
في حكم القراض (المضاربة)

دل على جواز القراض ومشروعيته، الكتاب والسنة والإجماع، والآثار المنقولة عن جمع من الصحابة رضي الله عنهم، والقياس الصحيح.

أما الكتاب، فعموم قوله تعالى: ﴿وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [المزمل:٢٠]، وعموم قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة:١٠]، وعموم قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُواْ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة:١٩٨].

وفي القراض ابتغاء فضل وطلب نماء(١).

أما السنة: فحديث جابر بن عبدالله رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا يبع حاضر لباد، دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض»(٢)، وفي القراض رزق لبعضهم من بعض(٣).

وما رواه أبو الجارود عن حبيب بن يسار، عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: «كان العباس إذا دفع مالًا مضاربة اشترط على صاحبه أن لا يسلك به بحرًا ولا ينزل به واديًا، ولا يشتري به ذات كبد رطبة، فإن فعل فهو ضامن، فرفع شرطه إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأجازه»(٤).

---

(١) انظر: بدائع الصنائع، للكاساني (١٠٨/٥)، والحاوي، للماوردي (١٠٢/٩).
(٢) رواه مسلم، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الحاضر للباد حديث (١٥٢٢).
(٣) انظر: الحاوي، للماوردي (١٠٢/٩).
(٤) رواه الطبراني في المعجم الأوسط (٢٣١/١)، حديث (٧٦٠)، وقال: "لا يروى هذا الحديث عن =

وحديث صهيب رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ثلاث فيهن البركة، البيع إلى أجل، والمقارضة، وخلط البر بالشعير للبيت لا للبيع»(١).

أما الإجماع فقد أجمع العلماء على جواز القراض في الجملة(٢).

قال ابن المنذر: "أجمعوا على أن القراض بالدنانير والدراهم جائز"(٣).

وقال ابن قدامة: "وأجمع أهل العلم على جواز المضاربة في الجملة"(٤).

وقال القاضي عبدالوهاب: "لا خلاف بين الأمة في جواز القراض في الجملة"(٥).

وقال ابن حزم في المحلى: "القراض كان في الجاهلية، وكانت قريش أهل تجارة لا معاش لهم من غيرها، وفيهم الشيخ الكبير الذي لا يطيق السفر والمرأة والصغير واليتيم، فكانوا وذوو الشغل والمرض يعطون المال مضاربة لمن يتجر به بجزء مسمى من الربح، فأقر رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك في الإسلام، وعمل به المسلمون عملاً متيقناً لا خلاف فيه، ولو وجد فيه خلاف ما التفت إليه؛ لأنه نقل كافة بعد كافة إلى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلمه بذلك"(٦).

= ابن عباس رضي الله عنهما إلا بهذا الإسناد، تفرد به محمد بن عقبة"، ورواه البيهقي (١١١/٦) كتاب القراض، حديث (١١٣٩١) (١١٣٩٢)، وقال: "تفرد به أبو الجارود زياد بن المنذر، وهو كوفي ضعيف، كذبه يحيى بن معين، وضعفه الباقون"، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (١٦١/٤): "رواه الطبراني في الأوسط، وفيه أبو الجارود الأعمى وهو متروك كذاب".

(١) رواه ابن ماجه، أبواب التجارات، باب الشركة والمضاربة، حديث (٢٢٨٩)، وقال الحافظ ابن حجر في بلوغ المرام (ص٢٢٩): "رواه ابن ماجه بإسناد ضعيف"، وقال المحقق: محمد حامد الفقي: "في إسناده نصر بن القاسم عن عبدالرحيم بن داود وهما مجهولان".

(٢) انظر: الإجماع لابن المنذر (ص١٤٠)، مراتب الإجماع، لابن حزم (ص١٦٢)، المبسوط، للسرخسي (١٧/٢٢)، بدائع الصنائع، للكاساني (١٠٨/٥-١٠٩)، المعونة، للقاضي عبدالوهاب (١١١٩/٢)، مواهب الجليل، للحطاب (٤٤٠/٧)، الحاوي، للماوردي (١٠٣/٩)، البيان، للعمراني (١٨٢/٧)، روضة الطالبين، للنووي (١١٧/٥)، المغني، لابن قدامة (١٣٣/٧-١٣٤)، الكافي، لابن قدامة (٣٤١/٣)، منار السبيل، للضويان (٥٦٦/٢)، المحلى، لابن حزم (٩٦/٩)، وبل الغمام، للشوكاني (١٦٧/٢).

(٣) الإجماع، لابن المنذر (ص١٤٠).

(٤) المغني، لابن قدامة (١٣٣/٧).

(٥) المعونة، للقاضي عبدالوهاب (١١١٩/٢).

(٦) المحلى، لابن حزم (٩٦/٧).

وقال في مراتب الإجماع: "كل أبواب الفقه ليس فيها باب إلا له أصل في القرآن والسنة نعلمه ولله الحمد، حاشا القراض، فما وجدنا له أصلًا فيهما البتة، ولكنه إجماع صحيح مجرد، والذي نقطع عليه أنه كان في عصر النبي ﷺ فأقره ولولا ذلك ما جاز"(١).

وقال الصنعاني: "لا خلاف بين المسلمين في جواز القراض، وأنه مما كان في الجاهلية فأقره الإسلام"(٢).

أما الآثار عن الصحابة رضي الله عنهم، فمنها:

ما رواه مالك عن زين بن أسلم عن أبيه، أنه قال: "خرج عبدالله وعبيدالله ابنا عمر بن الخطاب في جيش إلى العراق، فلما قفلا مرّا على أبي موسى الأشعري، وهو أمير البصرة، فرحب بهما وسهل، ثم قال: لو أقدر لكما على أمر أنفعكما به لفعلت، ثم قال: بلى، هاهنا مال من مال الله أريد أن أبعث به إلى أمير المؤمنين، فأسلفكماه فتبتاعان به متاعًا من متاع العراق ثم تبيعانه بالمدينة فتؤديان رأس المال إلى أمير المؤمنين، ويكون الربح لكما، فقال: وددنا ذلك، ففعل، وكتب إلى عمر بن الخطاب أن يأخذ منهما المال، فلما قدما باعا فأربحا، فلما دفعا ذلك إلى عمر قال: أكل الجيش أسلفه مثل ما أسلفكما؟ قالا: لا، فقال عمر بن الخطاب: ابنا أمير المؤمنين فأسلفكما، أدِّيا المال وربحه، فأماعبدالله فسكت، وأما عبيدالله، فقال: ما ينبغي لك يا أمير المؤمنين هذا، لو نقص هذا المال أو هلك لضمناه، فقال عمر: أدِّياه، فسكت عبدالله وراجعه عبيدالله، فقال رجل من جلساء عمر: يا أمير المؤمنين لو جعلته قراضًا، فقال عمر: قد جعلته قراضًا، فأخذ عمر رأس المال ونصف ربحه وأخذ عبدالله وعبيدالله ابنا عمر بن الخطاب نصف ربح المال"(٣).

---

(١) مراتب الإجماع، لابن حزم (ص١٦٢).

(٢) سبل السلام، للصنعاني (١٦٢/٣).

(٣) رواه مالك في الموطأ، كتاب القراض، باب ما جاء في القراض (١)، ورواه البيهقي، كتاب القراض (١١٠/٦) (١١٣٨٥)، وقال الحافظ ابن حجر في تلخيص الحبير (٥٧/٣): «إسناده صحيح».

وما رواه مالك عن العلاء بن عبدالرحمن عن أبيه عن جده، أن عثمان ابن عفان أعطاه مالًا قراضًا يعمل فيه على أن الربح بينهما[1].

وكذلك روي عن جمع من الصحابة كعمر وعثمان وعلي وابن مسعود وحكيم بن حزام وابن عمر رضي الله عنهم أجمعين، ولا مخالف لهم فيكون إجماعًا[2].

أما القياس:

فالقياس على جواز المساقاة؛ لأنه لما جاءت السنة بالمساقاة[3]، وهي عمل في محل يستوجب شطر ثمرها، اقتضى جواز القراض بالمال ليعمل فيه ببعض ربحه، فكانت السنة في المساقاة دليلًا على جواز القراض، وكان الإجماع على صحة القراض دليلًا على المساقاة[4].

وكذلك حاجة الناس إلى المضاربة؛ لأن الدراهم والدنانير لا تنمي إلا بالتقليب والتجارة، وليس كل من يملكها يحسن التجارة، ولا كل من يحسن التجارة له رأس مال، فاحتيج إليها من الجانبين فشرعها الله لدفع الحاجتين[5].

(١) رواه مالك في الموطأ، كتاب القراض، باب ما جاء في القراض (٢)، والبيهقي، كتاب القراض (١١١/٦) (١١٣٨٦)، (١١٣٨٧)، وقال الحافظ ابن حجر في بلوغ المرام (ص٢٣٠): «وهو موقوف صحيح».

(٢) انظر: المراجع السابقة، وكذلك البيهقي، كتاب القراض (١١١/٦) (١١٣٨٨) (١١٣٩٠)، وتلخيص الحبير (٥٧/٣-٥٨)، والإجماع نقله بعض الفقهاء عنهم. انظر: بدائع الصنائع، للكاساني (١٠٩/٥)، البيان، للعمراني (١٨٣/٧)، المغني، لابن قدامة (١٣٣/٧-١٣٤)، الكافي، لابن قدامة (٣٤١/٣)، منار السبيل، للضويان (٥٦٦/٢).

(٣) من ذلك ما رواه البخاري ومسلم من حديث ابن عمر رضي الله عنهما «أن رسول الله ﷺ عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج من ثمر أو زرع» البخاري، كتاب الإجارة، باب إذا استأجر أرضًا فمات أحدهما، حديث (٢٢٨٥)، وكتاب المزارعة، باب المزارعة بالشطر ونحوه، حديث (٢٣٢٨)، وباب: إذا لم يشترط السنين في المزارعة، حديث (٢٣٢٩)، وباب المزارعة مع اليهود، حديث (٢٣٣١)، وباب إذا قال رب الأرض أقرك ما أقرك الله، حديث (٢٣٣٨) وكتاب الشركة، باب مشاركة الذمي، حديث (٢٤٩٩)، وكتاب الشروط، باب الشروط في المعاملة، حديث (٢٧٢٠)، وكتاب فرض الخمس، باب ما كان النبي ﷺ يعطي المؤلفة قلوبهم وغيرهم من الخمس ونحوه، حديث (٣١٥٢)، وكتاب المغازي، باب معاملة النبي ﷺ أهل خيبر، حديث (٤٢٤٨)، ومسلم، كتاب المساقاة والمزارعة، باب المساقاة والمعاملة بجزء من الثمر والزرع، حديث (١٥٥١).

(٤) انظر: الحاوي، للماوردي (١٠٤/٩).

(٥) انظر: المبسوط، للسرخسي (١٨/٢٢)، الاختيار لتعليل المختار، للموصلي (٢٠/٣)، المعونة، للقاضي عبدالوهاب (١١١٩/٢)، الحاوي، للماوردي (١٠٤/٩)، المغني، لابن قدامة (٣٤١/٣).

المطلب الثالث
في شروط القراض

شروط القراض إجمالًا ما يلي:

١. تقدير نصيب كل من العامل ورب المال بجزء معلوم مشاع من الربح(١)؛ لأن النبي ﷺ عامل أهل خيبر بشطر ما يخرج منها(٢)، والمضاربة في معناها(٣)، ولأن المعقود عليه في المضاربة هو الربح وجهالة المعقود عليه يوجب فساد العقد(٤).

٢. أن يكون رأس المال من النقدين المضروبين (الأثمان المطلقة)(٥)، وأجاز الإمام أحمد في رواية عنه اختارها أبو الخطاب وأبو بكر أن يكون رأس المال من العروض، وتجعل قيمته وقت العقد رأس المال، وهو قول طاوس والأوزاعي وابن أبي ليلى وحماد بن سليمان(٦).

---

(١) انظر: المبسوط، للسرخسي (٢١/٢٢)، بدائع الصنائع، للكاساني (١١٨/٥)، تحفة الفقهاء، للسمرقندي (٢٠/٣)، الاختيار لتعليل المختار، للموصلي (٢١/٣)، الاستذكار، لابن عبدالبر (٥/٧، مواهب الجليل، للحطاب (٤٤٢/٧)، البيان، للعمراني (١٨٠/٧)، روضة الطالبين، للنووي (١٢٢/٥-١٢٣)، المغني، لابن قدامة (١٤٠/٧)، الكافي، لابن قدامة (٣٤١/٣)، منار السبيل، للضويان (٥٦٧/٢).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) انظر: الكافي، لابن قدامة (٣٤١/٣).

(٤) انظر: بدائع الصنائع، للكاساني (١١٨/٥).

(٥) انظر: المبسوط، للسرخسي (٣١/٢٢)، بدائع الصنائع، للكاساني (١١٣/٥)، تحفة الفقهاء، للسمرقندي (٢٠/٣)، الاختيار لتعليل المختار، للموصلي (٢٠/٣-٢١)، الموطأ، للإمام مالك (٦٩٣/٢)، المدونة، للإمام مالك (٦٢٩/٣)، الكافي، للقرطبي (٧٧١/٢-٧٧٢)، التفريع، لابن الجلاب (١٩٤/٢)، الحاوي، للماوردي (١٠٤/٩)، البيان، للعمراني (١٨٥/٧)، روضة الطالبين، للنووي (١١٧/٥)، المغني، لابن قدامة (١٢٤/٧)، المقنع، لابن قدامة (١١/١٤)، الشرح الكبير، لابن أبي عمر ابن قدامة (١١/١٤)، الإنصاف، للمرداوي (١٢/١٤)، منار السبيل، للضويان (٥٦٦/٢).

(٦) انظر: المغني، لابن قدامة (١٢٤/٧)، المقنع، لابن قدامة (١٢/١٤)، الشرح الكبير، لابن أبي عمر ابن قدامة (١٢/١٤)، الإنصاف، للمرداوي (١٤/١٤).
والمالكية يفرقون بين المضاربة، فيمنعون أن يكون رأس المال من العروض، وبين شركة العنان، فيجيزون ذلك. انظر: المدونة الكبرى، للإمام مالك (٦٠٤/٣-٦٠٥، ٦١٣، ٦٢٩)، والإشراف، للقاضي عبدالوهاب (٦٠٣/٢، ٦٤٠).
والحنفية يجيزونها في العنان أيضًا، إذا باع أحدهما نصف عروضه بنصف عروض الآخر، =

٣. أن يكون رأس المال معلومًا قدره وجنسه وصفته، فلا يصح بصبرة دراهم أو دنانير لا يعلمان قدرها، إذ لا بد من الرجوع إلى رأس المال عند الفسخ، ليعلم الربح ولا يمكن ذلك مع الجهل؛ لأن جهالة رأس المال تؤدي إلى جهالة الربح(١).

٤. أن يكون رأس المال معينًا، فلا يصح ضارب بأحد هذين المالين للجهالة، كالبيع(٢).

٥. أن يكون رأس المال عينًا لا دينًا(٣)، قال ابن المنذر: "وأجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم أنه لا يجوز أن يجعل الرجل دينًا له على رجل مضاربة"(٤).

٦. أهلية التوكيل والوكالة للمضارب ورب المال، أو من ينوب عنه -أهلية التصرف للمتعاقدين-، لأنه عقد على التصرف في المال، فلم يصح من غير جائز التصرف في المال كالبيع(٥).

٧. أن يكون رأس المال مسلمًا إلى العامل(٦)؛ لأنه أمانة لا يصح إلا بالتخلية، ولأنه لا يقدر على العمل إلا باليد، فيجب أن نخلص يده

= وكانت قيمتهما على السواء، ثم يعقدان الشركة بعد ذلك. انظر: رؤوس المسائل (ص٣٢٨).

(١) انظر: بدائع الصنائع، للكاساني (١١٤/٥)، تحفة الفقهاء، للسمرقندي (٢١/٣)، الاختيار لتعليل المختار، للموصلي (٢١/٣)، مواهب الجليل، للحطاب (٤٤٢/٧)، الحاوي، للماوردي (١٠٥/٩)، البيان، للعمراني (١٨٨/٧)، روضة الطالبين، للنووي (١١٧/٥)، المغني، لابن قدامة (١٢٥/٧، ١٨٣)، منار السبيل، للضويان (٥٦٧/٢).

(٢) انظر: الاختيار لتعليل المختار، للموصلي (٢١/٣)، الحاوي، للماوردي (١٠٥/٩)، روضة الطالبين، للنووي (١١٧/٥)، المغني، لابن قدامة (١٢٥/٧، ١٨٣)، منار السبيل، للضويان (٥٦٦/٢).

(٣) انظر: بدائع الصنائع، للكاساني (١١٤/٥)، الكافي، للقرطبي (٧٧٢/٢)، العزيز شرح الوجيز، للرافعي (٩/٦)، المغني، لابن قدامة (١٢٥/٧، ١٨٢)، منار السبيل، للضويان (٥٦٧/٢).

(٤) الإجماع، لابن المنذر (ص١٤٠).

(٥) انظر: بدائع الصنائع، للكاساني (١١٢/٥)، المغني، لابن قدامة (١٠٩/٧).

(٦) انظر: بدائع الصنائع، للكاساني (١١٧/٥)، تحفة الفقهاء، للسمرقندي (٢١/٣)، الهداية للمرغياني مع شرحه البناية، للعيني (٥٠/١٠)، الاختيار لتعليل المختار، للموصلي (٢١/٣)، مواهب الجليل، للحطاب (٤٤٢/٧)، روضة الطالبين، للنووي (١١٨/٥).

فيه، وتنقطع عنه يد رب المال[(١)]، خلافًا للحنابلة فلا يعتبر لصحته قبضه لرأس المال[(٢)].

٨. أن يكون الربح مخصوصًا بالمتعاقدين، فلو شرط بعضه لثالث لم يصح، إلا أن يشترط عليه العمل معه، فيكون قراضًا مع شخصين[(٣)].

وعند الحنفية لا يفسد القراض، لكن يلغو الشرط ويكون ما شرط للأجنبي لرب المال[(٤)].

---

(١) انظر: بدائع الصنائع، للكاساني (١١٧/٥)، الهداية مع شرحه البناية، للعيني (٥٠/١٠)، الاختيار لتعليل المختار، للموصلي (٢١/٣).

(٢) انظر: المغني، لابن قدامة (١٣٦/٧)، منتهى الإرادات، للفتوحي (٢١/٣)، منار السبيل، للضويان (٥٦٧/٢).

(٣) انظر: البيان، للعمراني (١٩٨/٧-١٩٩)، روضة الطالبين، للنووي (١٢٢/٥)، المغني، لابن قدامة (١١٤/٧)، منتهى الإرادات، للفتوحي، مع حاشية النجدي على المنتهى (٢١/٣).

(٤) انظر: المبسوط للسرخسي (٢٨/٢٢).
وهناك من يضيف شروطًا أخرى، مثل:
١. ألا يضيق على العامل بالتوقيت؛ لأنه يخل بمقصود المضاربة، عند المالكية والشافعية، ورواية عند الحنابلة، وأجاز التوقيت الحنفية والحنابلة في المذهب. انظر: بدائع الصنائع للكاساني (١٣٨/٥)، مواهب الجليل، للحطاب (٤٤٢/٧)، البيان، للعمراني (١٩٧/٧)، روضة الطالبين، للنووي (١٢١/٥)، المغني لابن قدامة (٧٧/٧)، الكافي، لابن قدامة (٣٤٤/٣)، الإنصاف، للمرداوي (٦٧/١٤-٦٨)، منتهى الإرادات، للفتوحي (٢٥/٣).
٢. ألا يضيق على العامل بالتقييد، كالاتجار بالياقوت الأحمر أو الخز الأدكن أو الصيد، حيث يندر؛ لأنه تضييق يخل بالمقصود عند المالكية والشافعية. انظر: مواهب الجليل، للحطاب (٤٤٢/٧)، روضة الطالبين، للنووي (١٢٠/٥). أما الحنفية والحنابلة فيصح التقييد عندهم. انظر: بدائع الصنائع، للكاساني (١٣٧/٥)، المغني، لابن قدامة (١٧٧/٧).
٣. أن يختص العامل بالعمل. انظر: مواهب الجليل، للحطاب (٤٤٢/٧). خلافًا للمذهب عند الحنابلة، فيصح المضاربة مع مشاركة رب المال في العمل. انظر: المغني، لابن قدامة (١٣٦/٧).
٤. ألّا يكون رأس المال مضمونًا على العامل. انظر: المدونة، للإمام مالك (٦٤٧/٣)، مواهب الجليل، للحطاب (٤٤٢/٧، ٤٤٧)، الأم، للشافعي (١٩٦/٣)، المهذب، للشيرازي (٤٥٥/١)، المغني، لابن قدامة (١٧٦/٧-١٨٠)، ومذهب الحنفية وهو مذهب الحنابلة أن الشرط باطل والعقد صحيح. انظر: تحفة الفقهاء، للسمرقندي (٢١/٣)، المغني، لابن قدامة (١٧٦/٧-١٨٠)، كشاف القناع، للبهوتي (١٧٥١/٣).

المبحث الأول
تعريف صكوك المقارضة وحكمها

المطلب الأول
تعريف صكوك المقارضة

الصكوك لغة: جمع صك (والصك: الكتاب فارسي معرب، وجمعه أَصُك وصُكُوك وصِكَاك، قال أبو منصور: والصك الذي يكتب للعهدة معرب أصله جَك ويجمع صِكَاكًا وصُكُوكًا، وكانت الأرزاق تسمى صِكَاكًا، لأنها كانت تُخرج مكتوبة)[(١)].

أما تعريف المقارضة فقد سبق تعريفها في التمهيد.

أما تعريفها كمصطلح فقد عرفت بعدة تعريفات، منها:

عرفها مجمع الفقه الإسلامي بأنها: "أداة استثمارية تقوم على تجزئة رأس مال القراض (المضاربة) بإصدار صكوك ملكية برأس مال المضاربة، على أساس وحدات متساوية القيمة، ومسجلة بأسماء أصحابها باعتبارهم يملكون حصصًا شائعة في رأس مال المضاربة، وما يتحول إليه بنسبة ملكية كل منهم فيه"[(٢)].

(١) لسان العرب ٣٧٩/٧، وانظر: مختار الصحاح ص١٥٤، المصباح المنير ص١٨٠، القاموس المحيط ص٩٤٦.

(٢) قرار رقم (٥) د ٨٨/٠٨/٤ في دورة مؤتمره الرابع المنعقد بجدة من ١٨-١٤٠٨/٦/٢٣هـ. انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (٢١٦١/٣-٢١٦٢)، وهو نفس تعريف الندوة المشتركة بين مجمع الفقه الإسلامي والمعهد الإسلامي للبحوث والتدريب التابع للبنك الإسلامي للتنمية في الفترة ٦-١٤٠٨/١/٩هـ «التوصية الأولى». انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (٢٠٠٥/٣).

وعرفها قانون سندات المقارضة الأردني الصادر عام ١٩٨١م بأنها: "الوثائق المحددة التي تصدر بأسماء مالكيها مقابل الأموال التي قدّموها لصاحب المشروع بعينه، بقصد تنفيذ المشروع واستغلاله وتحقيق الربح"(١).

وعرفها قانون البنك الإسلامي الأردني للتمويل والاستثمار الصادر عام ١٩٨٥م بأنها: "الوثائق الموحدة القيمة والصادرة عن البنك بأسماء من يكتتبون فيها مقابل دفع القيمة المحررة بها على أساس المشاركة في نتائج الأرباح المتحققة سنويًّا حسب الشروط الخاصة بكل إصدار على حدة"(٢).

وعرفها د.سامي حمود بأنها: "الوثائق الموحدة القيمة والصادرة بأسماء من يكتتبون فيها مقابل دفع القيمة المحررة بها، وذلك على أساس المشاركة في نتائج الأرباح أو الإيرادات المتحققة من المشروع المستثمر فيه، بحسب النسب المعلنة على الشيوع، مع مراعاة التصفية التدريجية المنتظمة لرأس المال المكتتب به عن طريق تخصيص الحصة المتبقية من الأرباح الصافية لإطفاء قيمة السندات جزئيًّا حتى السداد التام"(٣).

وعرفها د.عبدالسلام العبادي بأنها: "وثائق محددة القيمة تسجل مقدار الأموال التي قدمها مالكوها للمشاركة في إقامة مشروع معين بقصد الحصول على نسبة من ربح المشروع، وعلى أساس استرداد هذه الأموال تدريجيًّا من صافي أرباح المشروع وفق ترتيب معلن خاص بكل مشروع على حدة، وضمن الشروط التي يحددها القانون"(٤).

(١) انظر: قانون سندات المقارضة الأردني، المادة الثانية/ أ.

(٢) انظر: قانون البنك الإسلامي الأردني للتمويل والاستثمار، لسنة ١٩٨٥م، الفصل الأول، مادة رقم (٢).

(٣) انظر: حقيقة تصوير سندات المقارضة والفرق بينها وبين سندات التنمية وشهادات الاستثمار، والفرق بينها وبين السندات الربوية، ضمن بحوث المؤتمر الرابع لمجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد بجدة ١٨-١٤٠٨/٦/٢٣هـ، مجلة المجمع، العدد الرابع (١٩٢٠/٣).

(٤) انظر: سندات المقارضة، ضمن بحوث المؤتمر الرابع لمجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد بجدة ١٨-١٤٠٨/٦/٢٣هـ، مجلة المجمع، العدد الرابع (١٩٦٨/٣).

بيان صورة هذه الصكوك:

تتضح صورتها بهذا المثال:

نفرض أن جهة من الجهات تريد إقامة مشروع استثماري يكلف مئة مليون (١٠٠،٠٠٠،٠٠٠)، وليس لديها المال الكافي لإقامته، فتقوم بتجزئة رأس المال إلى مئة ألف (١٠٠،٠٠٠) وحدة متساوية، قيمة كل وحدة ألف (١،٠٠٠) ريال، وتطرحها للاكتتاب العام -هي أو عن طريق جهة أخرى تكون وسيطًا بينها وبين المكتتبين- يعطى المكتتب وثيقة (صك) بالقيمة التي دفعها، تثبت ملكيته لحصة شائعة في المشروع بقدر الوحدات (الصكوك) التي اكتتب بها، وأرباح المشروع عند حصولها توزع حسب الاتفاق على النحو التالي:

١. جزء من الربح يعطى للمكتتبين بصفته ربحًا.

٢. جزء من الربح يخصص لإطفاء الصكوك، شراءها من المكتتبين لصالح جهة الإصدار، وهذا الجزء إما أن يجمع في حساب ثم في نهاية المدة يدفع للمكتتبين لشراء كامل الصكوك دفعة واحدة، وإما أن يدفع المتحصل منه في كل مرة لأصحاب الصكوك لشراء نسبة من كل صك فيبقى عدد الصكوك كما كان، لكن تنقص قيمتها بقدر ما دفع إلى أن يسدد كامل المبلغ على مراحل، فيكون الإطفاء كاملًا لجميع الصكوك في المرحلة الأخيرة، وأما أن يدفع المتحصل لإطفاء بعض الصكوك بكاملها، وبهذا يقل عدد الصكوك لإطفاء بعضها بالكامل، مع بقاء غير المطفأ بكامل قيمته إلى أن يتم الإطفاء لكامل الصكوك بطريقة متدرجة منتظمة.

٣. قد يخصص جزء من الربح للجهة المصدرة مقابل العمل، وقد لا يخصص لها شيءٌ اكتفاءً بما ستحققه من ربح بملك كامل الصكوك بعد الإطفاء، فما يدفع للإطفاء هو في حقيقته نصيب عامل المضاربة.

فلو فرضنا أن الاتفاق كان على أن يقسم الربح على النحو التالي: ١٠٪ للجهة المصدرة، و٩٠٪ للمكتتبين، منها ٤٠٪ كأرباح، و٥٠٪ لإطفاء الصكوك.

فلو قدر أن الربح كان ١٠٪، أي ما يعادل عشرة ملايين (١٠،٠٠٠،٠٠٠) ريال، فيقسم إلى مليون (١٠٠٠٠٠٠) للجهة المصدرة وأربعة ملايين (٤،٠٠٠،٠٠٠) للمكتتبين كأرباح، أي ما يعادل (٤٠) ريالًا لكل صك، وخمسة ملايين (٥،٠٠٠،٠٠٠) للإطفاء، فإما أن يطفأ بها ما يعادل ٥٪ من كل صك أو يطفأ بها (٥،٠٠٠) صك كاملة أو تجمع في حساب حتى تكتمل قيمة كامل الصكوك مئة مليون (١٠٠،٠٠٠،٠٠٠) فتدفع للمكتتبين مقابل إطفاء جميع الصكوك دفعة واحدة.

وبعد الإطفاء الكامل تنتهي علاقة المكتتبين بالمشروع نهائيًّا ويكون ملكًا خاصًا للجهة المصدرة.

المطلب الثاني
حكم صكوك المقارضة

صكوك المقارضة تكيف فقهيًّا على أنها مضاربة بين حاملي الصكوك وبين مصدرها، فمصدر الصكوك هو المضارب، وحاملي الصكوك هم أرباب الأموال، ولا مانع من كون رب المال في المضاربة أكثر من واحد إذا كان ذلك بإذن رب المال أو بالشرط أو بالعرف، كما في المؤسسات المالية اليوم، حيث يعلم المكتتب بهذه الصكوك أن هذه المؤسسة المالية من طبيعة عملها أنها تضارب لمجموعة من المكتتبين، فدخوله مع العلم بذلك يقوم مقام الإذن، وإن كان مصدر الصكوك يملك شيئًا منها كانت الشركة خليطًا بين المضاربة والعنان، وهذا لا مانع منه أيضًا[1]، لكن يجب أن تكون هذه المضاربة وفق شروط

(١) انظر هذه المسألة في مسألة تضمين المضارب في المضاربة المشتركة.

المضاربة، ولذلك صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي بجواز صكوك المقارضة، وفق ضوابط معينة، تأكيدًا على شروط المضاربة، وهذا نص القرار:

"إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره الرابع بجدة في المملكة العربية السعودية من ١٨-٢٣ جمادى الآخرة ١٤٠٨هـ، الموافق ٦-١١ شباط (فبراير) ١٩٨٨م.

بعد اطلاعه على الأبحاث المقدمة في موضوع سندات المقارضة وسندات الاستثمار، والتي كانت حصيلة الندوة التي أقامها المجمع بالتعاون مع المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب بالبنك الإسلامي للتنمية بتاريخ ٦-٩ محرم ١٤٠٨هـ الموافق ٢-٨ أيلول ١٩٨٧م تنفيذًا للقرار رقم (٣/١٠) المتخذ في الدورة الثالثة للمجمع وشارك فيها عدد من أعضاء المجمع وخبرائه وباحثي المعهد وغيره من المراكز العلمية والاقتصادية، وذلك للأهمية البالغة لهذا الموضوع وضرورة استكمال جميع جوانبه، للدور الفعال لهذه الصيغة في زيادة القدرات على تنمية الموارد العامة عن طريق اجتماع المال والعمل، وبعد استعراض التوصيات العشر التي انتهت إليها الندوة ومناقشتها في ضوء الأبحاث المقدمة في الندوة وغيرها، قرر ما يلي:

أولًا: من حيث الصيغة المقبولة شرعًا لصكوك المقارضة:

١. سندات المقارضة هي أداة استثمارية تقوم على تجزئة رأس مال القراض (المضاربة) بإصدار صكوك ملكية برأس مال المضاربة على أساس وحدات متساوية القيمة ومسجلة بأسماء أصحابها باعتبارهم يملكون حصصًا شائعة في رأس مال المضاربة وما يتحول إليه، بنسبة ملكية كل منهم فيه.

ويفضل تسمية هذه الأداة الاستثمارية صكوك المقارضة.

٢. الصورة المقبولة شرعًا لسندات المقارضة بوجه عام لا بد أن تتوافر فيها العناصر التالية:

العنصر الأول:

أنّ يمثل الصك ملكية حصة شائعة في المشروع الذي أصدرت الصكوك لإنشائه أو تمويله، وتستمر هذه الملكية طيلة المشروع من بدايته إلى نهايته. وترتب عليها جميع الحقوق والتصرفات المقررة شرعًا للمالك في ملكه من بيع وهبة ورهن وإرث وغيرها، مع ملاحظة أنّ الصكوك تمثل رأس مال المضاربة.

العنصر الثاني:

يقوم العقد في صكوك المقارضة على أساس أنّ شروط التعاقد تحددها نشرة الإصدار وأنّ الإيجاب يعبر عنه الاكتتاب في هذه الصكوك، وأن القبول تعبر عنه موافقة الجهة المصدرة. ولابد أن تشتمل نشرة الإصدار على جميع البيانات المطلوبة شرعًا في عقد القراض (المضاربة) من حيث بيان معلومية رأس المال وتوزيع الربح مع بيان الشروط الخاصة بذلك الإصدار على أن تتفق جميع الشروط مع الأحكام الشرعية.

العنصر الثالث:

أن تكون صكوك المقارضة قابلة للتداول بعد انتهاء الفترة المحددة للاكتتاب باعتبار ذلك مأذونًا فيه من المضارب عند نشوء السندات مع مراعاة الضوابط التالية:

أ. إذا كان مال القراض المجتمع بعد الاكتتاب وقبل المباشرة في العمل بالمال ما يزال نقودًا فإنّ تداول صكوك المقارضة يعتبر مبادلة نقد بنقد وتُطبق عليه أحكام الصرف.

ب. إذا أصبح مال القراض ديونًا تطبق على تداول صكوك المقارضة أحكام التعامل بالديون.

ج. إذا صار مال القراض موجودات مختلطة من النقود والديون والأعيان والمنافع، فإنه يجوز تداول صكوك المقارضة وفقًا للسعر المتراضى عليه، على أن يكون الغالب في هذه الحالة أعيانًا ومنافع. أما إذا كان الغالب نقودًا أو ديونًا فتراعى في التداول الأحكام الشرعية التي ستبينها لائحة تفسيرية توضع وتعرض على المجمع في الدورة القادمة.

وفي جميع الأحوال يتعين تسجيل التداول أصوليًّا في سجلات الجهة المصدرة.

العنصر الرابع:

أنّ من يتلقى حصيلة الاكتتاب في الصكوك لاستثمارها وإقامة المشروع بها هو المضارب، أي عامل المضاربة، ولا يملك من المشروع إلا بمقدار ما قد يسهم به بشراء بعض الصكوك، فهو رب مال بما أسهم به، بالإضافة إلى أنّ المضارب شريك في الربح بعد تحققه بنسبة الحصة المحددة له في نشرة الإصدار، وتكون ملكيته في المشروع على هذا الأساس.

وأنّ يد المضارب على حصيلة الاكتتاب في الصكوك وعلى موجودات المشروع هي يد أمانة، لا يضمن إلا بسبب من أسباب الضمان الشرعية(١).

---

(١) قرار رقم (٥) د/٤/٠٨/٨٨، ضمن قرارات المجمع في دورته الرابعة المنعقدة في جدة من ١٨- ١٤٠٨/٦/٢٣هـ.

المبحث الثاني
ضمان صكوك المقارضة من مصدر الصكوك «المضارب»

وفيه مطلبان:

المطلب الأول
حكم ضمان صكوك المقارضة من مصدرها

اتفقوا على أن رأس مال المقارضة أمانة في يد المضارب، فلا يضمن خسارته أو نقصه أو هلاكه[1] إذا لم يتعد أو يفرط[2].

لكن اختلفوا في صحة اشتراط رب المال -حامل الصك- الضمان على المضارب، على قولين:

(١) لم أجد أحدًا من العلماء فرق بين مسألة (اشتراط ضمان رأس المال بسبب الهلاك أو التلف)، ومسألة (اشتراط ضمانه في حال الخسارة بسبب تقليبه في التجارة)، إلا ما ذكره د.عياد العنزي في رسالته (الشروط التعويضية في المعاملات المالية)، حيث ذكر (ص٧٤٣) الخلاف في المسألة الأولى، ورجح عدم جوازه، ونقل (ص٧٥٢) الاتفاق على عدم جواز الشرط في المسألة الثانية، وكذلك د.نزيه حماد في بحثه الموسوم بـ(مدى صحة تضمين يد الأمانة بالشرط)، حيث قال (ص٣٧٣) بالهامش (٢): (وعلى ذلك فإذا ضُمِّن المضارب بالشرط فإنه يتحمل تبعة هلاك أو ضياع مال المضاربة، الذي يتجر به، ويتولى تقليبه بصنوف الاستثمارات مهما كان سببه، لكنه لا يغرم شيئًا من الخسارة أو النقصان في رأس المال نتيجة تقليبه بأعمال التجارة؛ لأن غرم ذلك خارج عن موجبات ذلك الشرط أصلًا، بالإضافة إلى أنه غير سائغ شرعًا)، وذكر ذلك في الخاتمة (ص٤١٢)، لكنه رجع عن هذا التفريق بينهما في بحثه الموسوم بـ(ضمان الودائع الاستثمارية في البنوك الإسلامية بالشرط) (ص٢٨٥)، وأشار إلى عدم التفريق وأن الشرط جائز في المسألتين، والذي يظهر أن حكم المسألتين واحد كما عليه عامة الفقهاء.

(٢) انظر: البناية شرح الهداية للعيني (١٠/٤٤)، الاستذكار، لابن عبدالبر (٧/٥)، البيان، للعمراني (٧/٢١٩)، المهذب للشيرازي (١/٥٠٨)، المغني، لابن قدامة (٧/١٤٥، ١٧٦)، المحلى، لابن حزم (٧/٩٧).

القول الأول: أن الشرط باطل، فلا يكون رأس المال مضمونًا بهذا الشرط، وهذا هو مذهب جماهير أهل العلم من الحنفية[1]، والمالكية[2]، والشافعية[3]، والحنابلة[4]، وهو قول: ابن سيرين وأبي قلابة والشعبي وجابر بن زيد[5]، وهو قول عطاء والحسن[6]، بل نُقل الإجماع عليه كما قال ابن قدامة رحمه الله: "وجملته أنه متى شرط على المضارب ضمان رأس المال أو سهمًا من الوضيعة فالشرط باطل، لا نعلم فيه خلافًا"[7].

القول الثاني: أن الشرط صحيح معتبر، فيلزم المضارب الضمان بهذا الشرط الذي اشترطه على نفسه، وهذا هو مذهب أبي المطرف بن بشير وتلميذه ابن عتاب من المالكية[8]، ورجحه الشوكاني[9]، وانتصر له د.نزيه حماد من المعاصرين[10].

وذكر د.نزيه أن هذا القول رواية عن الإمام أحمد، وأنه اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية[11]، وهذا غير دقيق بل هو وهم منه، وقد استند بالنسبة

(١) انظر: المبسوط، للسرخسي (١١/١٧٠)، تحفة الفقهاء، للسمرقندي (٣/٢١)، الهداية للميرغياني مع شرح البناية، للعيني (١٠/٥٠)، المختار مع شرحه تعليل المختار، للموصلي (٣/٢١).

(٢) انظر: الموطأ، للإمام مالك (٢/٦٩٢)، المدونة، للإمام مالك (٣/٦٤٧)، المعونة، للقاضي عبدالوهاب (٢/١١٢٢)، التفريع، لابن الجلاب (٢/١٩٤)، بداية المجتهد، لابن رشد (٢/٢٣٨)، مواهب الجليل، للحطاب (٧/٤٤٧)، التاج والإكليل للعبدري (٧/٤٤٧)، شرح الزرقاني (٣/٤٧٩).

(٣) انظر: الأم، للشافعي (٣/١٩٦)، الحاوي، للماوردي (٧/٣٧١)، المهذب، للشيرازي (١/٤٥٥).

(٤) انظر: المغني، لابن قدامة (٧/١٧٦) (٩/٢٥٨)، الكافي، لابن قدامة (٣/٣٤٥)، منتهى الإرادات، للفتوحي (٣/١٨)، كشاف القناع، للبهوتي (٣/١٧٥١).

(٥) انظر: مصنف عبدالرزاق (١٥٠٨٥)، (١٥٠٨٦)، (١٥٠٨٩).

(٦) انظر: مصنف ابن أبي شيبة (٤/٥١٢، ٥١٣) حديث (٢٢٦٥٣، ٢٢٦٥٥).

(٧) المغني (٧/١٧٦)، وانظر: مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام (٣٠/٨٢).

(٨) انظر: مواهب الجليل، للحطاب (٧/٤٤٧)، إيضاح المسالك، للونشريسي، القاعدة (٧٩) (ص١٢٥-١٢٦)، وقال: "واعترض غيره من الشيوخ ذلك وأنكره وقال: التزامه غير جائز وفي سماع ابن قاسم ما يشهد لصحة الاعتراض على ابن بشير وفي رسم الجواب من سماع ابن قاسم ما يؤيد صحة قوله".

(٩) انظر: السيل الجرار (٣/٢١٦-٢١٧).

(١٠) انظر: ضمان الودائع الاستثمارية في البنوك الإسلامية بالشرط المطبوع ضمن كتابه: في فقه المعاملات المالية المصرفية المعاصرة، قراءة جديدة (ص٢٨٥)، ومدى صحة تضمين يد الأمانة بالشرط المطبوع ضمن كتابه: قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد (ص٤٠١).

(١١) المرجع السابق (ص٢٦٥).

للرواية عن الإمام أحمد بما نقله ابن قدامة في المغني في كتاب الإجارات[١]: "فإن شرط المؤجر على المستأجر ضمان العين فالشرط فاسد...". وعن أحمد أنه سئل عن ذلك فقال: "المسلمون على شروطهم"، وهذا يدل على نفي الضمان بشرطه ووجوبه، بشرطه لقوله ﷺ: «المسلمون على شروطهم»[٢]، فخرج عليها رواية في المضاربة، وهذا التخريج لا يصح للفرق بين الإجارة -فهي من عقود المعاوضات- وبين المضاربة -فهي من عقود المشاركات- ولذلك ابن قدامة نفسه لم يخرج على هذا رواية في المضاربة، بل قال: "وجملته أنه متى شرط على المضارب ضمان رأس المال أو سهمًا من الوضيعة فالشرط باطل لا نعلم فيه خلافًا"[٣].

أما ما نسبه إلى شيخ الإسلام ابن تيمية فقد استند -كما نقل- بما جاء

(١) انظر: المغني، لابن قدامة (٨/١١٤-١١٥).

(٢) رواه أبو داود من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، كتاب الأقضية، باب الصلح، حديث (٣٥٩٤)، والحاكم في المستدرك (٥٧/٢) حديث (١٣٠٥)، والدارقطني في سننه، (٢٧/٣) حديث (٩٦، ٩٧)، ورواه الترمذي من حديث كثير بن عبدالله بن عمرو بن عوف عن أبيه عن جده، كتاب الأحكام، باب ما يذكر عن رسول الله ﷺ في الصلح بين الناس، حديث (١٣٥٢)، وقال: "هذا حديث حسن صحيح"، والحاكم في المستدرك (١١٣/٤) حديث (٧٠٥٩)، والدارقطني في سننه (٢٧/٣) حديث (٩٨)، ومن حديث عائشة رضي الله عنها، حدث (٩٩)، ومن حديث أنس رضي الله عنه، حديث (١٠٠)، ورواه البخاري معلقًا، كتاب الإجارة، باب أجرة السمسرة، وقال الحافظ ابن حجر في بلوغ المرام (ص٢٢٢): "رواه الترمذي وصححه، وأنكروا عليه؛ لأن راويه كثير بن عبدالله بن عمرو بن عوف ضعيف، وكأنه اعتبره بكثرة طرقه، وقد صححه ابن حبان من حديث أبي هريرة رضي الله عنه"، وقال في فتح الباري (٤/٤٥١-٤٥٢): "هذا أحد الأحاديث التي لم يوصلها المصنف في مكان آخر، وقد جاء من حديث عمرو بن عوف المزني، فأخرجه إسحاق في مسنده من طريق كثير بن عبدالله بن عمرو بن عوف عن أبيه عن جده مرفوعًا... وكثير بن عبدالله ضعيف عند الأكثر، لكن البخاري ومن تبعه كالترمذي وابن خزيمة يقوون أمره، وأما حديث أبي هريرة فوصله أحمد وأبو داود والحاكم من طريق كثير بن زيد عن الوليد بن رباح عن أبي هريرة... وأخرجها الدارقطني والحاكم من طريق أبي رافع عن أبي هريرة، ولابن أبي شيبة من طريق عطاء... والدارقطني والحاكم من حديث عائشة"، وقال في تغليق التعليق (٢٨١/٣): "وأما حديث «المسلمون عند شروطهم» فروي من حديث أبي هريرة وعمرو بن عوف وأنس بن مالك ورافع ابن خديج وعبدالله بن عمر وغيرهم كلها فيها مقال، لكن حديث أبي هريرة أمثلها"، وقال المباركفوري في تحفة الأحوزي (٤٨٧/٤): "وفي تصحيح الترمذي هذا الحديث نظر، فإن في إسناده كثير بن عبدالله بن عمرو بن عوف وهو ضعيف جدًّا، قال عنه الشافعي وأبو داود: هو ركن من أركان الكذب، وقال النسائي: ليس بثقة، وقال ابن حبان: له عن أبيه نسخة موضوعة، وتركه أحمد"، وقال الشوكاني في نيل الأوطار (٣٠٤/٥) بعد أن ذكر الكلام على الحديث وطرقه وشواهده: "ولا يخفى أن الأحاديث المذكورة والطرق يشهد بعضها لبعض، فأقل أحوالها أن يكون المتن الذي اجتمعت عليه حسنًا".

(٣) المغني (١٧٦/٧).

في الاختيارات: "وإذا شرط صاحب البذر أن يأخذ مثل بذره ويقتسمان الباقي جاز كالمضاربة"[1]، فشيخ الإسلام يقيس جواز أخذ مثل البذر في المزارعة قبل توزيع باقي المحصول على أخذ رب المال رأس ماله في المضاربة قبل قسمة باقي الربح، وهذا أمر متفق عليه أن رب المال يأخذ ماله قبل قسمة الربح، في حال تحقق الربح، أما ضمان رأس المال في حال وجود الخسارة فهذا لا يدل عليه كلامه، ولذلك قال: "ويقتسمان الباقي، فدل على أن هناك باقٍ بعد رأس المال".

وكذلك استند إلى ما جاء في مجموع الفتاوى: "وأما اشتراط عود مثل رأس المال فهو مثل اشتراط عود الشجر والأرض"[2]، فقوله: "رأس المال" إما أن يراد به البذر في المزارعة، لأن رأس المال في المزارعة الأرض والشجر والبذر فكما عادت الأرض والشجر فيعود البذر عند وجوده، كما يعود بقية رأس المال عند بقائه، أما ضمانه مع عدم بقائه فلا يدل عليه كلامه المذكور، أو يراد برأس المال رأس مال المضاربة - كما فسرها د.نزيه- فيقال المراد عود رأس مال المضاربة في حال بقائه وعدم خسرانه، كما تعود الأرض والشجر في المزارعة لربها مع بقائه كما قال ابن قدامة: "والوضيعة في المضاربة على المال خاصة ليس على العامل منها شيء؛ لأن الوضيعة عبارة عن نقصان رأس المال، وهو مختص بملك ربه لا شيء للعامل فيه، فيكون نقصه من ماله دون غيره، وإنما يشتركان فيما يحصل من النماء فأشبه المساقاة والمزارعة، فإن رب الأرض والشجر يشارك العامل فيما يحدث من الزرع والثمر، وإن تلف الشجر أو هلك شيء من الأرض بغرق أو غيره لم يكن على العامل شيء"[3].

ولو فرضنا أن كلام شيخ الإسلام محتمل، فيرجع إلى كلامه الصريح بعدم جواز اشتراط الضمان، وأنه لا يلزم العامل بالشرط، فقد سئل عن

(١) (ص١٥٠).
(٢) (١٠٥/٣٠).
(٣) المغني (١٤٥/٧).

رجل شارك قومًا في متجر بغير رأس مال، وقد ذكر بعض الشركاء أن المال غُرم فهل يلزم المذكور غرامة؟ أم لا؟ فأجاب: "الحمد لله رب العالمين إذا اشتركوا على أن بعضهم يعمل ببدنه كالمضارب، وبعضهم بماله، أو بماله وبدنه، وتلف المال أو بعضه من غير عدوان ولا تفريط من العامل ببدنه لم يكن عليه ضمان شيء من المال، سواء كانت المضاربة صحيحة أو فاسدة، باتفاق العلماء، والله أعلم"(١).

ولما سئل عن رجل عنده قماش كثير، فطلب رجل تاجر سفَّار أن يأخذ ذلك القماش على أن يشتري النصف مشاعًا، ويبقى النصف الآخر لصاحبه يشتركان فيه شركة عنان، ويكون لهذا نصف الربح ولهذا نصف الربح...، فأجاب: "الحمد لله، هذه المعاملة فاسدة من وجوه: منها الجمع بين البيع والشركة، فإن ذلك لا يجوز، وقد اتفق الفقهاء على أنه لا يجوز أن يشترط مع البيع عقدًا مثل هذا... ومن وجه آخر: أن مثل هذه المعاملة إنما مقصودها في العادة المضاربة بالمال على أن يكون الربح بينهما، لكن قد يريد رب المال أن يجعل نصف المال من ضمان العامل، وهذا لا يجوز وفاقًا؛ لأن الخراج بالضمان... إلخ"(٢).

فبهذا يتبين أن نسبة هذا القول إلى الإمام أحمد في رواية وإلى شيخ الإسلام غير دقيق.

الأدلة:

أدلة القول الأول:

١. ما نقل من الإجماع على بطلان هذا الشرط، كما سبق النقل عن ابن قدامة، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وقد يريد رب المال

(١) مجموع الفتاوى (٣٠/٨٢).
(٢) مجموع الفتاوى (٣٠/٨٢-٨٥).

أن يجعل نصف المال من ضمان العامل، وهذا لا يجوز وفاقًا؛ لأن الخراج بالضمان"[١].

٢. قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ﴾ [النساء:٢٩]، فتضمين المضارب مع عدم التعدي أو التفريط أكل لماله بالباطل.

٣. حديث عائشة رضي الله عنها، أن النبي ﷺ قال: «ما بال رجال يشترطون شروطًا ليست في كتاب الله؟ ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل، وإن كان مئة شرط» الحديث[٢].

٤. ما روي عن علي رضي الله عنه، قال: «الربح على ما اشترطوا عليه والوضيعة على المال»[٣].

٥. ما روي عن عطاء في الرجل يدفع إلى الرجل مالًا مضاربةً أنه ضامن، قال: "ليس بضامن"[٤].

٦. ما روي عن الحسن أنه سئل عن رجل دفع إلى رجل مالًا مضاربة وضمنه إياه، قال: "الربح بينهما ولا يلتفت إلى ضمانه"[٥].

٧. لأن اشتراط الضمان على المضارب شرط ينافي مقتضى العقد من عدم الضمان عليه؛ لأن القراض موضوع على الأمانة، فإذا شرط فيه الضمان فقد عقد على خلاف موضوعه فوجب أن يفسد[٦].

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٠/٨٥).

(٢) رواه البخاري، كتاب الصلاة، باب ذكر البيع والشراء على المنبر في المسجد، حديث (٤٥٦)، وكتاب البيوع، باب الشراء والبيع مع النساء، حديث (٢١٥٥)، وباب إذا اشترط في البيع شروطًا لا تحل، حديث (٢١٦٨)، وكتاب المكاتب، في أبواب متعددة، أحاديث (٢٥٦٠)، (٢٥٦١)، (٢٥٦٣)، كتاب الشروط، باب الشروط في الولاء، حديث (٢٧٢٩)، باب المكاتب وما لا يحل من الشروط التي تخالف كتاب الله، حديث (٢٧٣٥)، ومسلم، كتاب العتق، باب أن الولاء لمن أعتق، حديث (١٥٠٤).

(٣) رواه عبدالرزاق في مصنفه (٨/٢٤٨) حديث (١٥٠٨٧).

(٤) رواه ابن أبي شيبة في مصنفه (٤/٥١٢) حديث (٢٢٦٥٣).

(٥) رواه ابن أبي شيبة في مصنفه (٤/٥١٣) حديث (٢٢٦٥٥).

(٦) انظر: الإشراف، للقاضي عبدالوهاب (٢/٦٤٧)، شرح منتهى الإرادات، للبهوتي (٢/٢١٦).

٨. أن القراض موضوع على التساوي في الربح وتحمل الخسارة، فإذا شرط الضمان فذلك زيادة لا يقتضيها العقد، فوجب فساده كما لو شرط ربحًا معلومًا[١].

٩. لأن المضارب تصرف في المال بأمر ربه، على وجه لا يختص بنفعه، فوجب ألَّا يضمن كالوكيل[٢].

١٠. لأن للعقود أصولًا مقدرة وأحكامًا معتبرة، لا تغيرها الشروط عن أحكامها في شرط سقوط الضمان وإيجابه[٣].

١١. أن اشتراط الضمان على المضارب يؤدي إلى ربح رب المال ما لم يضمنه، وقد نهى النبي ﷺ عن ربح ما لم يضمن[٤]، فدل على عدم جواز هذا الشرط.

١٢. حديث عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: «الخراج بالضمان»[٥]، فمن

(١) انظر: الإشراف، للقاضي عبدالوهاب (٦٤٧/٢).

(٢) انظر: الاختيار لتعليل المختار، للموصلي (٢١/٣)، شرح منتهى الإرادات للبهوتي (٢٢٦/٢).

(٣) انظر: الحاوي، للماوردي (٣٧١/٧).

(٤) رواه أحمد من حديث عمرو بن شعيب، (١٧٤/٢) (٦٦٢٨)، (١٧٨/٢) (٦٦٧١)، (٢٠٥/٢) (٦٩١٨)، وأبو داود، كتاب البيوع، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده، حديث (٣٥٠٤)، والترمذي، أبواب البيوع، باب فيما جاء في كراهة بيع ما ليس عنده، حديث (١٢٣٤)، وقال: «وهذا حديث حسن صحيح»، والنسائي، كتاب البيوع، باب سلف وبيع، حديث (٤٦٣٣)، وباب شرطان في بيع، حديث (٤٦٣٤) (٤٦٣٥)، وابن ماجه، أبواب التجارات، باب النهي عن بيع ما ليس عندك وعن ربح ما لم يضمن، حديث (٢١٨٨)، وقال الحاكم في المستدرك (٢١/٢): «هذا حديث على شرط جملة من أئمة المسلمين»، وقال الزيلعي في نصب الراية (١٨/٤): «قال المنذري: ويشبه أن يكون الترمذي إنما صححه لتصريحه فيه بذكر عبدالله بن عمر»، وقال الألباني في إرواء الغليل (١٤٦/٥-١٤٧): «حسن أخرجه أبو داود والترمذي... من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده..»، وقال الترمذي: «حسن صحيح»، وأقره عبدالحق في أحكامه (ق١٥٤/٢) ا.هـ.

(٥) روي من طريق ابن أبي ذئب عن مخلد بن خفاف عن عروة عن عائشة رضي الله عنها: رواه أحمد (٤٩/٦) حديث (٢٤٢٧٠)، و(٢٣٧/٦) حديث (٢٦٠٤١)، وأبو داود، كتاب البيوع، باب من اشترى عبدًا فاستعمله ثم وجد به عيبًا حديث (٣٥٠٨)، (٣٥٠٩)، والترمذي، كتاب البيوع، باب ما جاء فيمن يشتري العبد ويستغله ثم يجد به عيبًا، حديث (١٢٨٥)، وقال: "هذا حديث حسن صحيح، وقد روى هذا الحديث من غير هذا الوجه والعمل على هذا عند أهل العلم"، والنسائي، كتاب البيوع، باب الخراج بالضمان، حديث (٤٤٩٥)، وابن ماجه، كتاب التجارات، باب الخراج بالضمان، حديث (٢٢٤٢).

وروي من طريق مسلم بن خالد الزنجي عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها: رواه أبو داود، كتاب البيوع، باب من اشترى عبدًا فاستعمله ثم وجد به عيبًا، حديث (٣٥١٠)، وابن ماجه، كتاب التجارات، باب الخراج بالضمان، حديث (٢٢٤٣). =

ضمن شيئًا كان له خراجه، فإذا شرط الضمان على العامل يكون رب المال أخذ خراج ما لم يضمن[1].

١٣. القياس على المساقاة والمزارعة عند تلف الشجر أو الأرض بغرق ونحوه، فليس على العامل ضمانها، فكذلك المضاربة[2].

١٤. أن رب المال في المضاربة مالك للمال الذي يدفعه للعامل، وبما أنه مالك له فإنه ضامن لملكه، وبهذا الملك يستحق الربح، ويتحمل الخسارة إن كان هناك خسارة، فهو لا يستحق حصة من الربح إلا مقابل هذا الضمان، فإذا أراد أن يجعل الضمان على العامل خرج العقد من مقصوده ومقتضاه، وأصبح دينًا في ذمة العامل، واعتبر العقد قرضًا لا قراضًا، ولا يستحق إلا رأس ماله، فإن شرط نصيبًا من الربح فهو ربا؛ لأنه قرض جر نفعًا[3]، قال عكرمة: "كل شرط في المضاربة فهو ربا"، وعن قتادة مثله[4].

١٥. أن المشاركة مبناها على العدالة من الجانبين، لا يجوز أن يشترط

= ورواه الترمذي من طريق عمر بن علي المقدسي عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها، كتاب البيوع، باب ما جاء فيمن يشتري العبد ويستغله ثم يجد به عيبًا، حديث (١٢٨٦)، وقال: "هذا حديث حسن صحيح غريب من حديث هشام بن عروة"، وقال: وقد روى مسلم بن خالد الزنجي هذا الحديث عن هشام بن عروة، ورواه جرير عن هشام أيضًا، وحديث جرير يقال تدليس، دلس فيه جرير لم يسمع من هشام بن عروة... قال الترمذي: "واستغرب محمد بن إسماعيل هذا الحديث من حديث عمر بن علي، قلت: تراه تدليسًا؟ قال: لا"، وقال الحاكم (١٨/٢): "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه". وقال الألباني في الإرواء (١٥٨/٥): "حسن أخرجه أبو داود والنسائي... كلهم من طريق ابن أبي ذئب عن مخلد ابن خفاف عن عروة عنها به"، وقال الترمذي: "حديث حسن صحيح غريب"، قلت -الألباني-: "ورجاله كلهم ثقات، رجال الشيخين غير مخلد هذا وثقه ابن وضاح وابن ماجه، وقال البخاري: فيه نظر، وقال الحافظ في التقريب: مقبول"، قلت -الألباني-: "يعني عند المتابعة، وقد توبع في هذا الحديث فقال مسلم بن خالد الزنجي ثنا هشام بن عروة عن أبيه عنها".

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨٥/٣٠)، وسندات المقارضة وأحكامها في الفقه الإسلامي، لعمر إسماعيل (ص١٤٣).

(٢) انظر: المغني، لابن قدامة (١٤٥/٧).

(٣) انظر: الشروط التعويضية في المعاملات المالية، للعنزي (٧٥٧/٣)، الخدمات الاستثمارية في المصارف وأحكامها، للشبيلي (٢٧٣/١).

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٥١٣/٤) حديث (٢٢٦٥٤).

اختصاص أحدهما بربح سلعة معينة ولا بمقدار من الربح محدد ولا تخصيص أحدهما بالضمان، بل يشتركان في الربح، ويستويان في المغنم والمغرم، إن أخذ هذا أخذ هذا، وإن حرم هذا حرم هذا، فاشتراط الضمان على العامل يجعله يختص بالحرمان وحده، وهذا خلاف العدل الواجب، بل هو من الظلم المنهي عنه[(١)].

١٦. لأنه شرط عليه ضمان ما لم يوجد سبب ضمانه، فلم يلزمه، كما لو شرط ضمان ما يتلف في يد مالكه[(٢)].

أدلة القول الثاني:

١. عموم قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾ [المائدة:١]، فأمر الله تعالى بالوفاء بالعقود، وهذا منها[(٣)].

ويناقش: بأن عموم الآية مخصوص بعدم جواز اشتراط الضمان على المضارب كما ذكر في أدلة القول الأول.

٢. عموم قوله ﷺ: «المسلمون على شروطهم، إلا شرطًا حرَّم حلالًا أو أحلَّ حرامًا»[(٤)]، فأخبر النبي ﷺ أن المسلمين ثابتون على شروطهم ملتزمون بها[(٥)].

ونوقش من وجهين:

أ. أن الحكم عام مخصوص بأدلة القول الأول بعدم جواز اشتراط الضمان على المضارب.

---

(١) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٣٠/٨٤)، الشروط التعويضية في المعاملات المالية، للعنزي (٢/٧٥٦).

(٢) انظر: المغني، لابن قدامة (٩/٢٥٨).

(٣) انظر: ضمان الودائع الاستثمارية في البنوك الإسلامية بالشرط، لنزيه حماد (ص٢٧٥).

(٤) سبق تخريجه.

(٥) انظر: ضمان الودائع الاستثمارية في البنوك الإسلامية بالشرط، لنزيه حماد (ص٢٧٥٩، الشروط التعويضية في المعاملات المالية، للعنزي (٢/٧٤٠).

ب. أن اشتراط الضمان على المضارب محذورٌ شرعًا؛ لأن عقود المشاركات يجب فيها العدل، ويحرم فيها الظلم، واشتراط الضمان على المضارب ظلم له[1].

٣. حديث صفوان بن أمية أن رسول الله ﷺ استعار منه أدراعًا يوم حنين، فقال: أغصبًا يا محمد؟ فقال: «لا بل عارية مضمونة»[2].

فدل الحديث على جواز ضمان العارية من المستعير بالشرط والمضاربة مثلها.

ويناقش: بوجود الفرق بين العارية والمضاربة، فالعارية من عقود التبرعات التي يتسامح فيها، والمضاربة من عقود المشاركات المبنية على المنفعة المتبادلة بين الطرفين، فالضمان في العارية لا يؤول إلى الربا الممنوع بخلاف الضمان في المضاربة.

---

(١) انظر: الشروط التعويضية في المعاملات المالية، للعنزي (٢/٧٤٠).

(٢) أخرجه من حديث صفوان بلفظ «مضمونة»: أحمد في المسند (٣/٤٠٠) حديث (١٥٣٣٧)، و(٦/٤٦٥) حديث (٢٧٦٧٧)، وأبو داود، كتاب البيوع، باب تضمين العارية، حديث (٣٥٦٢)، والنسائي في السنن الكبرى (٣/٤١٠) حديث (٥٧٧٩)،، والطبراني في المعجم الكبير (٨/٥٠) حديث (٨٣٣٩)، وفي الأوسط (١٨٦/٦) حديث (١٦٣٣)، والدارقطني (٣/٣٩) حديث (١٦١)، و(٣/٤٠) حديث (١٦٢)، والحاكم في المستدرك (٢٠/٤٥) حديث (٢٣٠٠)، والبيهقي في السنن الكبرى (٦/٨٩) حديث (١١٢٥٨)، ومن حديث عبدالله بن جعفر عن أبيه أن صفوان: البيهقي في السنن الكبرى (٩/٨٩) حديث (١١٢٦١)، وبعض هذه الأخبار وإن كان مرسلًا فإنه يقوى بشواهده مع ما تقدم من الموصول، والله أعلم.

ومن حديث جابر رضي الله عنه: الحاكم في المستدرك (٥١/٣) حديث (٤٣٦٩)، وقال: "صحيح الإسناد ولم يخرجاه"، والبيهقي في السنن الكبرى (٦/٨٩) حديث (١١٢٥٧).

وروي بلفظ "مؤداة"، رواه من حديث صفوان بن يعلى بن أمية عن أبيه رضي الله عنه: أبو داود، كتاب البيوع، باب تضمين العارية، حديث (٣٥٦٦)، والنسائي في السنن الكبرى (٤٠٩/٣) حديث (٥٧٧٦) و(٥٧٧٧)، والدارقطني في سننه (٣٩/٣) حديث (١٥٩)، ومن حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: الدارقطني في سننه (٣٨/٣) حديث (١٥٨)، ومن حديث ابن عباس رضي الله عنهما: الدارقطني في سننه (٣٨/٣) حديث (١٥٧)، وقال الحاكم بعدما ذكر حديث صفوان السابق (٢٣٠٠): "وله شاهد عن ابن عباس رضي الله عنهما، وساقه...، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه".

قال ابن حجر في تلخيص الحبير (٥٣/٣): "وأعل ابن حزم وابن القطان طرق هذا الحديث، وزاد ابن حزم أن أحسن ما فيها حديث يعلى بن أمية يعني الذي رواه أبو داود"، وقال ابن حزم في المحلى (١٤٤/٨) بعد أن ساق حديث يعلى بن أمية رضي الله عنه: "فهذا حديث حسن ليس في شيء مما روي في العارية خبر يصح غيره، وأما ما سواه فلا يساوي الاشتغال به، وقد فرق بين الضمان والأداء، وأوجب في العارية الأداء دون الضمان، فبطل كل ما تعلقوا به من النصوص"، وقال الألباني في الإرواء عن حديث صفوان (٣٤٦/٥): "وبالجملة فالحديث صحيح بمجموع هذه الطرق الثلاث، فهو غني عن طريق حديث ابن عباس الواهية"، وقال عن حديث يعلى بن أمية رضي الله عنه (٣٤٨/٥): "صحيح".

٤. لأنه اختار ذلك لنفسه، والتراضي هو المناط في تحليل أموال العباد، إلا أن يرد الشرع -الذي تقوم به الحجة- بمنع التراضي في ذلك بخصوصه، كما ورد النهي عن مهر البغي وحلوان الكاهن[١]، ونحوهما، فإن رضي المضارب بالشرط فهذا الرضا منه يكون محللًا للمال، الذي يدفعه مقابل الضمان[٢].

ويناقش: أن هذا الاشتراط مما نهى عنه الشرع بخصوصه، كما ورد في أدلة القول الأول خصوصًا الأحاديث السابقة: «كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل»، وحديث: «الخراج بالضمان»، ونهي النبي ﷺ عن ربح ما لم يضمن[٣].

٥. أن الأصل في الشرط الصحة، لا يحرم منها إلا ما دل الشرع على تحريمه[٤].

ويناقش: بما نوقش به الدليل قبله.

٦. أن اشتراط صاحب المال على المضارب عود رأس ماله أو مثله مثل اشتراط صاحب البذر في المزارعة، أن يأخذ مثل بذره، ثم يقتسمان الباقي، ومثل اشتراط عود الشجر والأرض إلى صاحبها في المزارعة والمساقاة[٥].

ويناقش: أن عود البذر والشجر والأرض مثل عود رأس المال عند

---

(١) حديث ابن مسعود الأنصاري رضي الله عنه «أن النبي ﷺ نهى عن ثمن الكلب، ومهر البغي، وحلوان الكاهن»، رواه البخاري، كتاب البيوع، باب ثمن الكلب، حديث (٢٢٣٧)، وكتاب الإجارة، باب كسب البغي والإماء، حديث (٢٢٨٢)، وكتاب الطلاق، باب مهر البغي والنكاح الفاسد، حديث (٥٣٤٦)، كتاب الطب، باب الكهانة، حديث (٥٧٦١)، ومسلم، كتاب المساقاة والمزارعة، باب تحريم ثمن الكلب وحلوان الكاهن ومهر البغي، والنهي عن بيع السنور، حديث (١٥٦٧)، ورواه البخاري أيضًا من حديث أبي جحيفة رضي الله عنه، كتاب الطلاق، باب مهر البغي والنكاح الفاسد، حديث (٥٣٤٧).

(٢) انظر: السيل الجرار، للشوكاني (١٩٦/٣، ٢١٦-٢١٧).

(٣) سبق تخريج هذه الأحاديث.

(٤) انظر: مدى صحة تضمين يد الأمانة بالشرط، لنزيه حماد (ص٤٠١).

(٥) انظر: ضمان الودائع الاستثمارية في البنوك الإسلامية بالشرط، لنزيه حماد (ص٢٦٧).

وجوده، ولو لم تربح المضاربة، أما عوده مع الخسارة بالضمان، فهذا لا يصح في المضاربة، ولا في المزارعة والمساقاة، كما قال ابن قدامة: "والوضيعة في المضاربة على المال خاصة ليس على العامل منها شيء؛ لأن الوضيعة عبارة عن نقص رأس المال، وهو مختص بملك ربه لا شيء للعامل منه، فيكون نقصه من ماله دون غيره، وإنما يشتركان فيما يحصل من النماء، فأشبه المساقاة والمزارعة، فإن رب الأرض والشجر يشارك العامل فيما يحدث من الزرع والثمر، وإن تلف الشجر أو هلك شيء من الأرض بغرق أو غيره لم يكن على العامل شيء"(١).

٧. أن اشتراط الضمان على المضارب فيه مصلحة بينة، والحاجة داعية إليه، إذ به يحافظ رب المال على ماله، ويحميه من التلف والخسارة، وتعدي المضارب أو تفريطه في المحافظة عليه، أو سوء إدارته، أو عند خوفه من خيانته أو عدم الثقة بمعرفته وحذقه، خصوصًا في هذا الزمان الذي فسد فيه الناس، وكثرت فيه خيانات الأمناء(٢).

ويناقش: أن فساد الزمان لا يغير الأحكام الثابتة، بل يوجب الاحتراز والتثبت عند تسليم المال، فلا يضعه إلا بيد من يثق بحذقه وأمانته، والمصلحة بعدم جواز هذا الاشتراط، حتى لا يتساهل رب المال بتسليم ماله لغير الأمناء، فتضيع الأموال وتكثر المشكلات.

الترجيح:

الذي يترجح -والله أعلم- هو القول الأول، وهو أن اشتراط الضمان على المضارب باطل، وذلك لقوة أدلته وصراحتها، أما أدلة القول الآخر فهي إما عمومات مخصصة، أو أدلة لا تنهض للاستدلال، وكذلك ما يؤدي إليه

(١) المغني (١٤٥/٧).
(٢) انظر: ضمان الودائع الاستثمارية بالشرط، لنزيه حماد (ص٢٨١-٢٨٣).

هذا القول من تحويل المضاربة إلى قرض اشترط فيه منفعة، وهي المشاركة في الربح، فيكون قرضًا جر نفعًا، بل إن سر تميز المضاربة الإسلامية هو في مسألة عدم الضمان، فالطرفان كلاهما دائر بين الغنم والغرم، فالمال إما أن يكون مضمونًا لكن لا يأخذ المعطي إلا مقدار ماله فقط (القرض)، أو غير مضمون مع مشاركة الآخذ في ربحه إن حصل، وتحمل خسارته إن حصلت، أما أن يربح في شيء لم يضمنه فهذا لا يجوز، وقد نهى عنه النبي ﷺ[١] كما سبق.

المطلب الثاني
حكم المضاربة إذا شرط فيها الضمان على المضارب العامل (المضارب)

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أن المضاربة صحيحة، ويفسد الشرط وحده، وهذا هو قول الحنفية[٢]، والمذهب عند الحنابلة[٣].

القول الثاني: أن المضاربة إذا اشترط فيها الضمان على العامل فهي باطلة، وهو قول المالكية[٤]، والشافعية[٥]، ورواية عن الإمام أحمد[٦].

---

(١) سبق تخريج الحديث.

(٢) انظر: تحفة الفقهاء، للسمرقندي (٢١/٣)، الهداية للمرغيناني مع شرحه البناية، للعيني (١/٤٩-٥٠).

(٣) انظر: المغني، لابن قدامة (١٧٦/٧، ١٧٩-١٨٠)، الكافي، لابن قدامة (٣٤٥/٣)، منتهى الإرادات، للفتوحي (١٨/٣)، كشاف القناع، للبهوتي (١٧٥١/٣).

(٤) انظر: المدونة، للإمام مالك (٦٤٧/٣)، الكافي، لابن عبدالبر القرطبي (٧٧٢/٢)، الاستذكار، لابن عبدالبر القرطبي (٥/٧)، الإشراف، للقاضي عبدالوهاب (٦٤٦/٢)، المعونة، للقاضي عبدالوهاب (١٢٢/٢)، بداية المجتهد، لابن رشد (٢٣٨/٢)، التفريع، لابن الجلاب (١٩٤/٢)، مواهب الجليل، للحطاب (٤٤٧/٧)، التاج والإكليل، للعبدري (٤٤٧/٧).

(٥) انظر: الأم، للشافعي (١٩٦/٣)، المهذب، للشيرازي (٤٥٥/١).

(٦) انظر: المغني، لابن قدامة (١٧٦/٧، ١٨٠)، الكافي، لابن قدامة (٣٤٥/٣).

الأدلة:

أدلة القول الأول:

١. حديث عائشة رضي الله عنها في قصة عتق بريرة رضي الله عنها، حينما اشترط أهلها أن يكون لهم الولاء، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «اشتريها وأعتقيها، واشترطي لهم الولاء، فإن الولاء لمن أعتق»، ففعلت، ثم خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية، فحمد الله وأثنى عليه بما هو أهله، ثم قال: «أما بعد: ما بال قوم يشترطون شروطًا ليست في كتاب الله؟ ما كان من شرط ليس في كتاب الله عز وجل فهو باطل، وإن كان مئة شرط» الحديث[١].

فأبطل النبي صلى الله عليه وسلم الشرط الفاسد في هذا العقد وحده مع تصحيحه أصل العقد، فدل على أنه لا يفسد العقد.

٢. لأنه شرط لا يؤثر في جهالة الربح، فلم تفسد به المضاربة، كما لو شرط لزوم المضاربة، فالفساد ليس لمعنى في العوض المعقود عليه[٢].

٣. لأن عقد المضاربة يصح على مجهول، فلم تبطله الشروط الفاسدة كالنكاح والطلاق والعتاق[٣].

٤. لأنه إذا حذف الشرط الفاسد من العقد بقي الإذن بحاله، فلم يفسد العقد باشتراطه[٤].

أدلة القول الثاني:

١. أن اشتراط الضمان شرط فاسد فأفسد المضاربة، كما لو شرط لأحدهما فضل دراهم[٥].

---

(١) سبق تخريجه.
(٢) انظر: تحفة الفقهاء، للسمرقندي (٢١/٣)، البناية شرح الهداية، للعيني (١٠/٤٩-٥٠)، المغني، لابن قدامة (٧/١٧٦، ١٧٩)، الكافي، لابن قدامة (٣/٣٤٥).
(٣) انظر: المغني، لابن قدامة (٧/١٨٠).
(٤) انظر: الكافي، لابن قدامة (٣/٣٤٥).
(٥) انظر: المغني، لابن قدامة (٧/١٧٦، ١٨٠).

ونوقش: بأن شرط الضمان يفارق شرط الدراهم؛ لأن شرط الدراهم إذا فسد ثبتت حصة كل واحد منهما من الربح مجهولة، فاختل شرط من شروط المضاربة، بأن تكون حصة كل واحد منهما من الربح معلومة(١).

٢. أن رب المال إنما رضي بعقد المضاربة بهذا الشرط، فإذا فسد الشرط فات الرضا(٢).

ويناقش: بما دل عليه حديث عائشة رضي الله عنها، في قصة بريرة رضي الله عنها، فإن أهلها إنما رضوا ببيعها لعائشة بشرط أن يكون الولاء لهم، فأبطل النبي صلى الله عليه وسلم الشرط وصحح العقد، فأصل الرضا موجود، وهي المشاركة بهذا المقدار المعلوم من الربح، أما الضمان فهو للتوثق.

٣. أن في اشتراط رب المال الضمان زيادة غرر في القراض، ففسد به العقد(٣).

ويناقش: بأن الغرر مع وجود الشرط، فإذا أبطلنا الشرط عاد العقد صحيحًا، كما لو فسد الرهن فإن أصل العقد لا يفسد بفساد الرهن.

٤. أن أصل القراض موضوع على الأمانة، فإذا شرط فيه الضمان، فذلك خلاف موجب أصله، والعقد إذا اقترن به شرط يخالف موجب أصله وجب بطلانه(٤).

ويناقش: بأن مقصود العقد هو المشاركة في الربح، أما اشتراط الضمان، فهو أمر طارئ على العقد، فيفسد وحده دون أصل العقد.

(١) انظر: المرجع السابق (١٧٦/٧).
(٢) انظر: الكافي، لابن قدامة (٣٤٥/٣).
(٣) انظر: بداية المجتهد، لابن رشد (٢٣٨/٢).
(٤) انظر: الإشراف، للقاضي عبدالوهاب (٦٤٧/٢).

الترجيح:

الذي يترجح -والله أعلم- هو القول الأول، أن الشرط يبطل وحده، والعقد صحيح، لقوة أدلته خصوصًا حديث عائشة رضي الله عنها، ولأن اشتراط الضمان على المضارب أمر زائد عما قامت عليه المضاربة من المشاركة في الربح، الذي هو المقصود الأساسي منها، أما اشتراط الضمان فهو من باب احتياط رب المال لماله، ولذلك لو علم أنه لن يربح فلن يعطيه ماله، ولو كان مضمونًا، فدل على أن الشرط ليس من صلب العقد، وإنما هو للتوثق والاحتياط كالرهن في البيع، فلا يفسد عقد المضاربة بفساده، كما لا يفسد البيع بفساد الرهن.

المبحث الثالث
ضمان صكوك المقارضة من طرف ثالث خارج المضاربة

وهذا الطرف قد يكون دولة أو مؤسسة أو فردًا، له مصلحة في تشجيع نوع ما من النشاط، أو تشجيع أصحاب رؤوس الأموال في المساهمة في التنمية، أو يكون فردًا تهمه مصلحته أو غيرها من الأسباب.

وهذا المبحث فيه مطلبان:

المطلب الأول
التزام الطرف الثالث الضمان من باب التبرع

وذلك بعدم الرجوع بما دفعه مقابل الضمان على المضارب، فقد اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول:

أن هذا الضمان لا يجوز، وهو قول جملة من المعاصرين[١]. ونسبه محمد تقي عثماني إلى جمهور العلماء[٢]، على اعتبار بعض النقول التي نقلها عنهم في أن الكفيل إنما تصح كفالته لما هو مضمون على الأصيل.

(١) انظر: سندات المقارضة، لمحمد الضرير (١٨١٦/٣)، سندات المقارضة، لرفيق المصري (١٨٢٦/٣، ١٨٢٨)، سندات المقارضة، لمحمد تقي عثماني (١٨٥٧/٣-١٧٥٨)، سندات المقارضة والاستثمار، لعلي السالوس (١٩٥٢/٣)، سندات المقارضة وسندات التنمية والاستثمار، للسلامي (١٨٩٤/٣)، كل هذه البحوث السابقة مطبوعة ضمن بحوث المؤتمر الرابع لمجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد بجدة، ١٨-١٤٠٨/٦/٢٣هـ، مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الرابع.

(٢) انظر: سندات المقارضة، لمحمد تقي عثماني، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (١٨٥٧/٣)، وهذه النسبة فيها نظر؛ لأنهم يجعلون للكفيل الرجوع على المكفول فيما دفعه، انظر: المغني (٨٩/٧)، فعاد الأمر لما سيأتي في المطلب الثاني.

قال المرغيناني: "والكفالة بالأعيان المضمونة وإن كانت تصح عندنا خلافًا للشافعي، لكن بالأعيان المضمونة بنفسها كالمبيع بيعًا فاسدًا، والمقبوض على سوم الشراء، والمغصوب لا بما كان مضمونًا بغيره، كالمبيع والمرهون، ولا بما كان أمانة كالوديعة والمستعار والمستأجر ومال المضاربة والشركة"(١).

وقال العيني: "والأعيان على نوعين، أمانة ومضمونة، والكفالة بالأمانة لا تصح كالودائع والعواري ومال المضاربة والشركة والعين المستأجرة"(٢).

وقال الشيرازي: "وأن تكفَّل بعين نظرت؛ فإن كانت أمانة كالوديعة لم يصح؛ لأنه إذا لم يجب ضمانها على من هي عنده فلأن لا يجب على من لا يضمن عنه أولى"(٣).

وقال النووي: "أما إذا لم تكن العين مضمونة على من هي في يده: كالوديعة والمال في يد الشريك والوكيل والوصي، فلا يصح ضمانها قطعًا؛ لأنها غير مضمونة الرد أيضًا، وإنما يجب على الأمين التخلية فقط"(٤).

وقال ابن قدامة: "فأما الأمانات كالوديعة والعين المؤجرة والشركة والمضاربة والعين التي يدفعها إلى القصار والخياط، فهذه إن ضمنها من غير تعد فيها لم يصح ضمانها؛ لأنها غير مضمونة على من هي في يده، فكذلك على ضامنه"(٥).

وقال البهوتي: "ولا يصح أيضًا ضمان الأمانات كالوديعة والعين المؤجرة ومال الشركة والمضاربة والعين المدفوعة إلى الخياط والقصار ونحوهما؛ لأنها غير مضمونة على من هي في يده فكذا على ضامنه"(٦).

---

(١) الهداية شرح البناية (٨/٤٤٩-٤٥٠).
(٢) البناية شرح الهداية (٨/٤٤٩).
(٣) المهذب (١/٤٥٣).
(٤) روضة الطالبين (٤/٢٥٥-٢٥٦).
(٥) المغني (٧/٧٦).
(٦) كشاف القناع (٣/١٦١٨-١٦١٩).

وقال رفيق المصري في كلامه عن سندات المقارضة: "ثم إذا قبلنا كفالة الدولة لرأس مال المكتتبين، فما الذي يمنع كذلك فيما بعد من كفالتها لمستوى معين من الربح؟ وعندئذ ماذا يبقى من فرق بين سندات المقارضة وسندات القروض الربوية"(١).

القول الثاني:

جواز ضمان طرف ثالث منفصل في شخصيته وذمته المالية عن طرفي العقد، وهو قول جملة من المعاصرين(٢)، على أساس أن الوعد لازم لمن وعد به عن بعض السلف(٣)، وهو قول المالكية(٤)، وهو وجه في مذهب الحنابلة واختاره شيخ الإسلام(٥)، وقول طائفة من أهل الظاهر(٦).

وهو رأي لجنة الإفتاء بالمملكة الأردنية، بتاريخ ١٣٩٨/٢/٢٨هـ، حيث قررت اللجنة جواز كفالة الحكومة لسندات المقارضة المخصصة لإعمار أراضي الأوقاف، باعتبار أن الحكومة طرف ثالث، وذلك على أساس الوعد الملزم(٧).

(١) سندات المقارضة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (١٨٢٦/٣).

(٢) انظر: سندات المقارضة وسندات الاستثمار، لحسن الأمين (١٨٤٣/٣)، ضمان رأس المال أو الربح في صكوك المضاربة أو سندات المقارضة، لحسين حامد حسان (١٨٧٦/٣)، تصوير حقيقة سندات المقارضة والفرق بينها وبين سندات التنمية وشهادات الاستثمار، لسامي حمود (١٩٢٨/٣)، ضمن بحوث المؤتمر الرابع لمجلس مجمع الفقه الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع، القرض أو المضاربة المشتركة في المؤسسات المالية (حسابات الاستثمار)، لعبدالستار أبو غدة (٧٨/٣)، المطبوع ضمن بحوث المؤتمر الثالث عشر لمجلس مجمع الفقه الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثالث عشر، بحوث في الاقتصاد الإسلامي، لعلي القره داغي (٣٩٧/٥)، الشروط التعويضية في المعاملات المالية، للعنزي (٧٧١/٢-٧٧٢).

(٣) انظر: تفسير ابن كثير (٣٥٧/٤).

(٤) انظر: التمهيد، لابن عبدالبر (٢٠٧/٣-٢٠٨)، البيان والتحصيل، لابن رشد القرطبي (١٨/٨)، الفروق، للقرافي (٢٤/٤-٢٥).

(٥) انظر: الإنصاف، للمرداوي (٢٥١/٢٨-٢٥٢).

(٦) انظر: جامع العلوم والحكم، لابن رجب (ص٨٠٢).

(٧) انظر: قرار لجنة الإفتاء الأردنية بتاريخ ١٣٩٨/٢/٢٨هـ، الموافق ١٩٧٨/١/١٧م، سندات المقارضة وأحكامها في الفقه الإسلامي، لعمر إسماعيل (ص١٦٨).

الأدلة:

أدلة القول الأول:

١. أن الكفيل والضامن إنما تصح كفالته وضمانه لما هو مضمون على الأصيل، أما إذا لم يَكُنْ مضمونًا عليه لكون يده يد أمانة، فلا يكون مضمونًا على الكفيل والضامن؛ لأن الضمان توجه لشيء غير مضمون أصلا[١].

٢. أننا لو جوزنا ذلك للحكومة أو غيرها فما الذي يمنع كذلك فيما بعد من كفالتها لقدر معين من الربح[٢]، وعندئذ ماذا بقي من فرق بين المضاربة والقروض الربوية، وبهذا ينفتح الربا على مصراعيه، وتقبل كل الفوائد الربوية على أنها وعد ملزم[٣].

أدلة القول الثاني:

١. أن الطرف الثالث منفصل في شخصيته وذمته المالية عن طرفي العقد، وليس في مقاصد الشريعة العامة وقواعدها الكلية ما يمنع من صحة ذلك التبرع، ولا سيما والأصل في المعاملات والشروط الحل والإباحة[٤].

٢. أن الممنوع في عقد المضاربة هو ضمان العامل، حتى لا تجتمع عليه خسارة الربح وخسارة رأس المال من غير تعد منه ولا تفريط[٥].

---

(١) انظر: المهذب للشيرازي (٤٥٣/١)، المغني، لابن قدامة (٧٦/٧)، كشاف القناع، للبهوتي (١٦١٩/٣)، سندات المقارضة، لرفيق المصري، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (١٨٢٨/٣)، سندات المقارضة، لمحمد تقي عثماني، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (١٨٥٧/٣).

(٢) قال بجواز ضمان نسبة معينة من الربح د.حسين حامد حسان، انظر: ضمان رأس المال أو الربح في صكوك المضاربة أو سندات المقارضة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي (١٨٧٦/٣).

(٣) انظر: سندات المقارضة، لرفيق المصري، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (١٨٢٦/٣)، الخدمات الاستثمارية في المصارف، للشبيلي (٣٦٤/١-٣٦٥)، بحوث في الاقتصاد الإسلامي، لرفيق المصري (ص١٨٨).

(٤) انظر: ضمان رأس المال أو الربح في صكوك المضاربة أو سندات المقارضة، لحسين حسان، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (١٨٧٥/٣)، الشروط التعويضية في المعاملات المالية، للعنزي (٧٧٢/٢).

(٥) انظر: تصوير حقيقة سندات المقارضة والفرق بينها وبين سندات التنمية وشهادات الاستثمار، لسامي حمود، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (١٩٢٨/٣)، سندات المقارضة وأحكامها في الفقه الإسلامي، لعمر إسماعيل (ص١٥٤).

٣. أن في هذا الضمان مصلحة للمتبرع والمتبرع له، وذلك أن المتبرع قد يرغب في تشجيع أرباب الأموال على المشاركة في مشروع معين يخدم المصلحة العامة أو رغبته في تشجيع فرد تهمه مصلحته على استثمار أمواله أو غيرها من المقاصد، فالمصلحة متبادلة بين جميع أطراف العقد[١].

٤. الأدلة العامة التي تنهي من إخلاف الوعد، كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝٢ كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفْعَلُونَ ۝٣﴾ [الصف]، وقوله ﷺ: «آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتمن خان»[٢]، قال ابن كثير في تفسير الآية: "ولهذا استدل بهذه الآية الكريمة من ذهب من علماء السلف إلى أنه يجب الوفاء بالوعد مطلقًا سواء ترتب عليه غرم للموعود أم لا، واحتجوا أيضًا من السنة بما ثبت في الصحيحين أن رسول الله ﷺ قال: آية المنافق ثلاث... " الحديث[٣].

الترجيح:

الذي يترجح -والله أعلم- أن ضمان الطرف الثالث كشرط أو على سبيل الوعد الملزم لا يجوز، لقوة ما استدل به أصحاب القول الأول، وسدًّا لذريعة الربا التي تساهل فيها كثير من الناس اليوم، أما إذا كان التزام الطرف الثالث على سبيل الوعد غير الملزم فهذا جائز، وهذا هو الذي يفهم من قرار مجمع الفقه الإسلامي الخاص بصكوك المقارضة، حيث ورد فيه: "ليس هناك ما يمنع شرعًا من النص في نشرة الإصدار أو صكوك المقارضة على وعد طرف ثالث منفصل في شخصيته وذمته المالية عن طرفي العقد بالتبرع بدون

(١) انظر: الشروط التعويضية في المعاملات المالية، للعنزي (٢/٧٧٣).

(٢) رواه البخاري من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، كتاب الإيمان، باب علامات المنافق، حديث (٣٣)، وكتاب الشهادات، باب من أمر بإنجاز الوعد، حديث (٢٦٨٢)، كتاب الوصايا، باب قول الله عز وجل: (من بعد وصية يوصى بها أو دين)، حديث (٢٧٤٩)، كتاب الآداب، باب قول الله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين)، حديث (٦٠٩٥)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب خصال المنافق، حديث (٥٩).

(٣) تفسير ابن كثير (٤/٣٥٧).

مقابل بمبلغ مخصص لجبر الخسران في مشروع معين، على أن يكون التزامًا مستقلًا عن عقد المضاربة، بمعنى أن قيامه بالوفاء بالتزامه ليس شرطًا في نفاذ العقد، وترتب أحكامه عليه بين أطرافه، ومن ثمّ فليس لحمله الصكوك أو عامل المضاربة الدفع ببطلان المضاربة أو الامتناع عن الوفاء بالتزاماتهم بها بسبب عدم قيام المتبرع بالوفاء بما تبرع به، بحجة أن هذا الالتزام محل اعتبار في العقد"[1].

فقول: "فليس لحملة الصكوك... إلخ" مؤكد أن الأمر ليس وعدًا ملزمًا[2].

وبعض الوعود وإن كانت غير ملزمة فإنها تعطي اطمئنانًا لأصحاب رؤوس الأموال كما إذا كانت من الدولة أو مؤسسة مالية لها ثقلها في السوق، التي يغلب على الظن أنها سوف تفي بما وعدت به، أو أنها لا تضمن إلا من هو محل ثقة واطمئنان لديها.

المطلب الثاني
التزام الطرف الثالث الضمان
مع الرجوع على المضارب بما دفعه من التزام

فهذه المسألة اختلف فيها على قولين:

القول الأول:

عامة الفقهاء والباحثين على المنع من ذلك[3]؛ لأنه مع رجوع الطرف

(١) قرار رقم (٥) د ٤/٠٨/٨٨، ضمن قرارات المجمع في دورته الرابعة المنعقد في جدة من ١٨-٢٣/٦/١٤٠٨هـ.
(٢) انظر: المناقشات حول بحوث المؤتمر الرابع، مجلة المجمع، العدد الرابع (٢١٤٢/٣).
(٣) انظر: المعاملات المالية المعاصرة، لشبير (ص٢٣٣)، سندات المقارضة وسندات الاستثمار، لحسن الأمين، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (١٨٤١/٣)، سندات المقارضة لمحمد تقي عثماني، =

الثالث على المضارب أصبح الضمان في حقيقته على المضارب نفسه، ولم يعد الطرف الثالث إلا أن يكون قدّم قرضًا حسنًا، فعاد الأمر للمسألة السابقة من اشتراط الضمان على المضارب[1].

القول الثاني:

جواز هذا الالتزام من الطرف الثالث، وهو رأي لبعض الباحثين[2]، ونسبه بعضهم للجنة الإفتاء في الأردن[3]، واستدلوا بنفس الأدلة السابقة مع عدم الرجوع، وأضاف د.سامي حمود: "أن يتم تكييف المسألة على أساس أن تحل الدولة محل مالك السند المباع باعتبارها لا ترد خسارة،

= مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (١٨٥٦/٣)، سندات المقارضة وسندات التنمية والاستثمار، لمحمد السلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (١٨٩٢/٣).

(١) انظر: سندات المقارضة وسندات الاستثمار، لحسن الأمين، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (١٨٤١/٣)، سندات المقارضة لمحمد تقي عثماني، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (١٨٥٦/٣)، سندات المقارضة، لعمر إسماعيل (ص١٤٣).

(٢) انظر: تصوير حقيقة سندات المقارضة والفرق بينها وبين سندات التنمية وشهادات الاستثمار والفرق بينها وبين السندات الربوية، لسامي حمود، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (١٩٢٨/٣-١٩٢٩).

(٣) انظر: المرجع السابق، سندات المقارضة، لعبدالسلام العبادي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (١٩٧٩/٣-١٩٨٠)، والذي يظهر أن فتوى اللجنة كان بتاريخ ١٣٩٨/٢/٢٨هـ، الموافق ١٩٧٨/١/١٧م، قبل صدور نظام سندات المقارضة، وكان على أساس الكفالة، وعدم الرجوع، كما جاء في نصه: "جواز كفالة الحكومة لسندات المقارضة المخصصة لإعمار أراضي الأوقاف باعتبار أن الحكومة طرف ثالث، وذلك على أساس الوعد الملزم"، فليس فيه جواز رجوع الطرف الثالث - الحكومة - على المضارب بما دفع، لكن لم يصدر نظام سندات المقارضة إلا عام ١٩٨١م، وجاء فيه: "أن المبالغ التي تدفعها الحكومة في هذه الحالة تصبح قرضًا للمشروع وبدون فائدة مستحقًا الوفاء فور الإطفاء الكامل للسندات"، فإذا نزلت الفتوى على هذا النظام أوهم أن الفتوى تجيز ذلك، ولذلك صدر قرار - وإن كان يؤخذ عليه أنه متأخر جدًّا مع وجود هذا الخطأ الفادح في النظام - بتاريخ ١٤٠٧/٥/٢٩هـ، قرار رقم (٩) حكم تعديلات على قانون سندات المقارضة، وجاء فيه: "وقد لاحظ المجلس أن المادة الثانية عشرة من القانون المؤقت رقم (١٠) لسنة ١٩٨١م قد أضافت بعد النص على أن الحكومة تكفل تسديد قيمة سندات المقارضة الاسمية الواجب إطفاؤها بالكامل في المواعيد المقررة وأن المبالغ التي تدفعها الحكومة في هذه الحالة تصبح قرضًا للمشروع، وبدون فائدة مستحقة الوفاء فور الإطفاء الكامل للسندات، وهذا يعني أن الحكومة التي قبل مبدأ كفالتها لتسديد القيمة الاسمية للسندات على أساس أنها طرف ثالث، لم تعد طرفًا ثالثًا، وأن الذي تحمل التسديد هو المشروع نفسه، كل ما في الأمر أنه قام بالاقتراض من الحكومة لعدم توفر السيولة لديه لتغطية القيمة الاسمية المطلوب تسديدها، وهذا في الواقع كفالة لعدم الخسارة أعطيت لصاحب المال من المضارب في عقد المضاربة، وهذا يخالف القواعد المقررة لعقد المضاربة في الفقه الإسلامي، لذا يرى مجلس الإفتاء ضرورة الإبقاء على كفالة الحكومة على أساس أنها طرف ثالث، واستمرار وصفها في هذه الكفالة على هذا الأساس، ليقبل من الناحية الشرعية...".

وإنما تشتري ما يتبقى من الموجودات التي تمثلها سندات المقارضة بسعر قابل للتجديد على أساس القيمة غير المسددة من أصل سند المقارضة"[(١)].

ويناقش: بأن حلول الطرف الثالث محل مالك الصك -السند- بالشراء إنما يكون بالوعد بالشراء بالقيمة السوقية للصك عند الشراء، لا بقيمته الاسمية، التي في الغالب في مثل هذه الظروف -الخسارة- أن تكون أقل من القيمة الاسمية، وكذلك كونه تضمن عقدين، عقد شراء مع عقد بيع عند الإطفاء الكامل، وكلها بالقيمة الاسمية لا القيمة السوقية، فأصبح هذا التكيف تكلفًا لإخراج الأمر أن يكون قرضًا.

الترجيح:

الذي يترجح والله أعلم هو القول الأول بعدم جواز ضمان الطرف الثالث مع الرجوع على المضارب؛ لأنه كما سبق يصبح الضامن في الحقيقة هو المضارب، والطرف الثالث إنما هو مقرض له فقط.

لكن يمكن أن يقبل من الناحية الشرعية دخول الطرف الثالث على أساس وعد رب المال -وعدًا غير ملزم- بشراء نصيبه من المشروع عند عدم شراء المضارب له -عجزه عن الإطفاء الكامل للصكوك- ويكون ذلك بالقيمة السوقية وقت العقد.

(١) انظر: تصوير حقيقة سندات المقارضة والفرق بينها وبين سندات التنمية وشهادات الاستثمار، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (١٩٢٩/٣).

المبحث الرابع
تضمين المضارب في المضاربة المشتركة

المراد بالمضاربة المشتركة أن يكون رب المال واحدًا والعامل متعددًا، أو يكون المضارب واحدًا، ويكون أرباب الأموال متعددين، أو يكون كل من رب المال والمضارب متعددًا[1].

وعرفها مجمع الفقه الإسلامي: "هي المضاربة التي يعهد فيها مستثمرون عديدون -معًا أو بالتعاقب- إلى شخص طبيعي أو معنوي باستثمار أموالهم، ويطلق له غالبًا الاستثمار بما يراه محققًا للمصلحة، وقد يقيد بنوع خاص من الاستثمار مع الإذن له صراحة أو ضمنًا بخلط أموالهم بعضها ببعض أو بماله، أو موافقته أحيانًا على سحب أموالهم كليًّا أو جزئيًّا عند الحاجة بشروط معينة"[2].

ولذلك أطلق على المضاربة التي تجريها البنوك مصطلح المضاربة المشتركة، بناء على أن أرباب الأموال متعددين، فهل يضمن المضارب المال في هذه المضاربة المشتركة، اختلف العلماء في تضمينه على قولين:

القول الأول: أن المضارب المشترك لا يختلف عن المضارب العادي، فلا يضمن إلا بالتعدي أو التفريط، وهو رأي أكثر الباحثين[3]، وصدر به

(١) انظر: القراض والمضاربة المشتركة في المؤسسات المالية (حسابات الاستثمار المشتركة)، لأحمد الكردي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثالث عشر (٩١/٣).

(٢) انظر: قرار المجمع رقم (١٢٢) (١٣/٥).

(٣) انظر: بحوث في الاقتصاد الإسلامي، للقره داغي (ص٢٢٠-٢٢٤)، المعاملات المالية المعاصرة، لمحمد شبير (ص٣٥٠-٣٥٢)، الشروط التعويضية في المعاملات المالية، لعياد العنزي (ص٧٧١)، القراض أو المضاربة المشتركة في المؤسسات المالية (حسابات الاستثمار)، لعبدالستار أبو غدة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثالث عشر (٧٩/٣)، القراض أو المضاربة المشتركة في المؤسسات المالية الإسلامية (حسابات الاستثمار المشتركة)، لأحمد الكردي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، =

قرار مجمع الفقه الإسلامي، حيث جاء فيه: "الضمان في المضاربة وحكم ضمان المضاربة: المضارب أمين، ولا يضمن ما يقع من خسارة أو تلف إلا بالتعدي، أو التقصير، بما يشمل مخالفة الشروط الشرعية أو قيود الاستثمار المحددة التي تم الدخول على أساسها، ويستوي في هذا الحكم المضاربة الفردية والمشتركة، ولا يتغير بدعوى قياسها على الإجارة المشتركة أو بالاشتراط والالتزام"[1].

القول الثاني: أن المضارب المشترك يلزمه الضمان لرأس المال، ولو لم يتعد أو يفرط، وهذا رأي بعض الباحثين المعاصرين[2].

الأدلة:

أدلة القول الأول:

١. ما سبق من الأدلة على بطلان اشتراط رب المال الضمان على المضارب في المضاربة العادية، ولا فرق بين أن يكون المضارب واحدًا أو أكثر، أو رب المال واحدًا أو أكثر، فالمحاذير في ضمان المضاربة العادية موجودة في ضمان المضاربة المشتركة، وهو الذي سار عليه فقهاء المذاهب، حيث ذكروا أنواعًا من المضاربات، ولم يفرقوا بينها في مسألة الضمان.

قال السرخسي: "وليس له أن يخلطه بماله؛ لأن في الخلط بماله أو

=العدد الثالث عشر (٣/٩٨)، المضاربة المشتركة في المؤسسات المالية الإسلامية (حسابات الاستثمار المشتركة)، لحسين كامل فهمي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثالث عشر (٣/١٦٤)، الودائع المصرفية حسابات المصارف، لحمد الكبيسي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد التاسع (١/٧٦٥).

(١) قرار رقم (١٢٢) (٥/١٣).

(٢) انظر: تطوير الأعمال المصرفية، لسامي حمود (ص٤٠٠)، الودائع المصرفية (حسابات المصارف)، لسامي حمود، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد التاسع (١/٦٨١-٦٨٢)، وقال يجوز تطوع المصرف بالضمان بدون شرط: التجاني أحمد في (ضمان المضارب لرأس المال في الودائع المصرفية)، مجلة جامعة الملك عبدالعزيز - الاقتصاد الإسلامي - مجلد (١٦)، العدد (١)، (ص٦٩)، ود.قطب سانو في (المضاربة المشتركة في المؤسسات المالية الإسلامية المعاصرة)، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثالث عشر (٣/٢٢٤-٢٢٨).

بمال غيره إيجاب الشراكة في المال المدفوع إليه وجه لم يرض به رب المال، وكذلك لا يدفعه مضاربة؛ لأن بالدفع مضاربة سوَّى غيره بنفسه في حق الغير، وهو لا يملك ذلك... فإن قال له اعمل فيه برأيك، فله أن يعمل جميع ذلك إلا القرض؛ لأنه فوض الأمر في المال إلى رأيه على العموم وقد علمنا أن مراده التعميم فيما هو من صنع التجار عادة، فيملك به المضاربة والشركة والخلط بماله؛ لأن ذلك من صنع التجار، كما يملك الوكيل توكيل غيره بما وكل به إذا قيل له اعمل فيه برأيك، ولا يملك القرض"[1].

وقال الكاساني: "وأما القسم الذي للمضارب أن يعمله إذا قيل له: اعمل برأيك وإن لم ينص عليه فالمضاربة والشركة والخلط فله أن يدفع مال المضاربة مضاربة إلى غيره، وأن يشارك غيره في مال المضاربة شركة عنان، وأن يخلط مال المضاربة بمال نفسه"[2].

وقال ابن الجلاب: "ولا بأس أن يأخذ مالين من رجلين على جزء واحد أو على جزأين مختلفين، وله أن يجمعهما، وله أن يفرقهما، ولا بأس أن يأخذ مالاً من غيره، ويخلطه بمال من عنده، ويعمل في المالين، ويكون له ربح ماله، وهو في المال الآخر على شرطه"[3].

وقريبًا مما ذكره ابن الجلاب ذكره القرطبي[4].

وقال الماوردي: "فإن خلطهما فعلى ضربين: أحدهما أن يكون بإذن رب المال، فيجوز ويصير شريكًا ومضاربًا"[5].

وقال النووي: "ويجوز أن يقارض الواحد اثنين وعكسه... وإذا قارض

(١) المبسوط (٢٢/٣٧-٣٨).
(٢) بدائع الصنائع (٥/١٣٣)، وانظر: الاختيار لتعليل المختار، للموصلي (٣/٢٢)، فقد ذكر أنواعًا من المضاربات، ولم يذكر فرقًا في حكم الضمان بينها.
(٣) التفريع (٢/١٩٦).
(٤) الكافي (٢/٧٧٦).
(٥) الحاوي (٩/١١٩).

اثنان واحدًا فليبينا نصيب العامل من الربح، ويكون الباقي بينهما على قدر ماليهما"[١].

وقال ابن قدامة: "وجملة ذلك أنه إذا أخذ من إنسان مضاربة، ثم أراد أخذ مضاربة أخرى من آخر، فأذن له الأول جاز، وإن لم يأذن له ولم يكن عليه ضرر جاز أيضًا، بغير خلاف"[٢].

وقال البهوتي: "ولا يضارب العامل بمال لآخر، إن أضر الأول ولم يرض، لأنها تنعقد على الحظ والنماء، فلم يجز له أن يفعل ما يمنعه منه، وإن لم يكن فيها ضرر على الأول أو أذن جاز"[٣].

وغير ذلك مما ذكره الفقهاء، وإذا كان يجوز أن يكون المال من رجلين، فيجوز أن يكون من ثلاثة وعشرة أو أكثر، لأن المبدأ واحد، وليس هناك دليل يقصر المضاربة على عدد معين من أرباب الأموال[٤]، ومع ذلك لم يذكروا وجهًا للضمان فيما إذا تعدد أرباب المال، كما يذكرونه فيما إذا خلطه بغير إذن مع الضرر ولم يتميز وغيرها من المسائل[٥].

٢. أن الضمان يخالف مقتضى عقد المضاربة، الذي هو عقد على المشاركة في الربح، فإذا لم يحصل ربح ووقعت خسارة، فإنها ترتبط بالمال تطبيقًا للقاعدة العامة في المشاركات بأن الخسارة بقدر الحصص في رأس المال، وإذا كان المضارب لا حصة له فيه، فإن خسارته تنحصر في ضياع جهده، وإنَّ وصف المضاربة بأنها مشتركة لا يقتضي تغيير هذه القاعدة العامة[٦].

(١) روضة الطالبين (١٢٥/٥).
(٢) المغني (١٥٩/٧).
(٣) الروض المربع (١٥٩/٥)، وانظر: كشاف القناع (١٧٦٢/٣).
(٤) المضاربة المشتركة في المؤسسات المالية المعاصرة، لمحمد تقي عثماني، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثالث عشر (١٢/٣).
(٥) انظر: المغني، لابن قدامة (١٥٨/٧).
(٦) انظر: القراض أو المضاربة المشتركة في المؤسسات المالية (الحسابات الاستثمارية)، لعبدالستار أبو غده، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثالث عشر (٧٩/٣).

٣. أن وصف المضاربة التي تجريها المصارف بأنها مشتركة إنما هو اصطلاح حادث، لا يغير من حقيقة كونها مضاربة شيئًا، ولا يترتب على هذا الوصف أي أثر من حيث الضمان، فالمضارب أمين بالاتفاق كما سبق، إلا إذا تعدى أو فرط أو خالف شرط العقد[١].

أدلة القول الثاني:

١. قياس المضارب المشترك على الأجير المشترك[٢]، في لزوم الضمان بجامع أن كلًّا منهما يعمل لأكثر من شخص في وقت واحد، وينفرد بالتصرف في المال.

ونوقش:

أ. أن القياس لا يصح؛ لأن حكم الأصل المقيس عليه ليس متفقًا عليه، ومن شرط المقيس عليه أن يكون ثابتًا بنص أو إجماع[٣]، وتضمين الأجير المشترك لم يثبت بنص ولا إجماع، وإنما هو قول لبعض الفقهاء خالفهم فيه آخرون[٤]، فلا يصح القياس عليه[٥].

---

(١) انظر: بحوث الاقتصاد الإسلامي، للقره داغي (٢٢١/٥-٢٢٢)، الشروط التعويضية في المعاملات المالية، لعياد العنزي (٧٦٢/٢)، القراض أو المضاربة المشتركة في المؤسسات المالية (حسابات الاستثمار)، لعبدالستار أبو غدة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثالث عشر (٧٩/٣).

(٢) انظر: تطوير الأعمال المصرفية، لسامي حمود (ص٤٠٠)، الودائع المصرفية (حسابات المصارف)، لسامي حمود، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد التاسع (٦٨١/١)، ضمان المضارب لرأس المال في الودائع المصرفية، للتجاني أحمد، مجلة جامعة الملك عبدالعزيز، الاقتصاد الإسلامي، مجلد (١٦)، عدد (١)، (ص٦٩).

(٣) اختلف الأصوليون بالمراد بالإجماع، هل هو إجماع الأمة أو إجماع المختلفين على الحكم المقيس عليه، انظر المسألة في: المستصفى، للغزالي (ص٣٢٤)، الإحكام، للآمدي (١٩٧/٣)، شرح مختصر الروضة، للطوفي (٢٩١/٣)، شرح الكوكب المنير، لابن النجار (٢٧/٤-٢٨).

(٤) انظر المسألة في: تحفة الفقهاء، للسمرقندي (٣٥٢/٢)، الإشراف، للقاضي عبدالوهاب (٦٦٥/٢)، المعونة، للقاضي عبدالوهاب (١١١٠/٢)، بداية المجتهد، لابن رشد (٢٣٢/٢)، البيان، للعمراني (٣٨٤/٧-٣٨٥)، الحاوي، للماوردي (٢٥٤/٩)، المغني، لابن قدامة (١١٢/٨).

(٥) انظر: بحوث في الاقتصاد الإسلامي، للقره داغي (٢٢٠/٥)، الشروط التعويضية في المعاملات المالية، للعنزي (٧٦٤/٢)، المعاملات المالية المعاصرة، لمحمد شبير (ص٣٥٢)، الربا في المعاملات المالية المصرفية، للسعيد (١١٥٧/٢).

ب. أن قياس المضارب المشترك على الأجير المشترك قياس مع الفارق، فالإجارة من عقود المعاوضات والمضاربة من عقود المشاركات، وكذلك الأجير يعمل مقابل أجر معلوم ومضمون إذا قام بالعمل، والمضارب إنما يعمل مقابل جزء من الربح قد يتحقق، وقد لا يتحقق، وكذلك محل العقد في الإجارة مال وضع عنده ليصنع منه شيء، فهو ليس عرضة للخسارة، فإذا وجدت فالغالب أن تكون بسبب إهمال أو تقصير فالتهمة موجودة، أما المضارب فيأخذ المال للتجارة وهي قابلة للربح والخسارة، كما هو معروف(١).

ج. أن الحكم الذي يراد إثباته للفرع -المضارب المشترك- وهو ضمان الخسران يختلف عن حكم الأصل -الأجير المشترك- وذلك أن الأجير المشترك لا يضمن الخسارة، التي تحدث بسبب الصنعة المطلوبة، فلو نقص قيمة المصنوع بعد صناعته لم يضمنها، وإنما يضمن التلف عند من يقول به، والفرق بين الضمانين ظاهر(٢).

د. أن تعدد أرباب المال في المضاربة المشتركة لا يوجب الضمان على المضارب قياسًا على الأجير المشترك؛ لأن الفقهاء ذكروا في المضاربة المعروفة أن المضارب قد يضارب لأكثر من شخصين ما دام هناك إذن، والعرف في المصارف يقوم مقام الإذن، ولم يقل أحد بتضمينه لأجل ذلك(٣).

٢. الأساس الفقهي الذي فرق فيه بين عمل العامل في مال القراض بنفسه،

(١) انظر: بحوث في الاقتصاد الإسلامي، للقره داغي (٢٢٠/٥-٢٢١)، الشروط التعويضية في المعاملات المالية، للعنزي (٧٦٥/٢-٧٦٦)، القراض أو المضاربة المشتركة في المؤسسات المالية (حسابات الاستثمار)، لعبدالستار أبو غدة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثالث عشر (٧٩/٣).

(٢) انظر: الشروط التعويضية في المعاملات المالية، للعنزي (٧٦٦/٢).

(٣) انظر: بحوث في الاقتصاد الإسلامي، للقره داغي (٢٢١/٥-٢٢٢)، الربا في المعاملات المالية المصرفية المعاصرة، للسعيدي (١١٧٩/٢)، الشروط التعويضية في المعاملات المالية، للعنزي (٧٦٧/٢).

وبين عمله عن طريق دفعه لمن يعمل فيه، فإذا دفعه إلى من يعمل فيه فإنه ضامن للخسران، حيث قال ابن رشد: "ولم يختلف هؤلاء المشاهير من فقهاء الأمصار -مالك والشافعي وأبي حنيفة والليث- أنه إن دفع العامل رأس مال القراض إلى مقارض آخر أنه ضامن إن كان خسران، وإن كان ربح فذاك على شرطه"(١).

ونوقش: أن النص لا يدل على ما ذهب إليه، وإنما يدل على الضمان ما إذا دفعه بغير إذن رب المال، كما يفهم من سياق كلامه، حيث قال قبله: "واختلف مالك والشافعي وأبو حنيفة والليث في العامل يخلط ماله بمال القراض من غير إذن رب المال، فقال هؤلاء كلهم ما عدا مالكًا: هو تعدٍ ويضمن، وقال مالك: ليس بتعدٍ، ولم يختلف هؤلاء المشاهير فقهاء الأمصار أنه إن دفع العامل رأس مال القراض إلى مقارض آخر أنه ضامن إن كان خسران"(٢).

فالسياق كله في الخلط بلا إذن، والدفع بلا إذن(٣)، وعلى فرض دلالته على ذلك، فهو قد نسبه إلى هؤلاء المشاهير، وما نقل عنهم خلاف ذلك(٤)، كما سبق في أدلة القول الأول.

٣. أن رب المال في المضاربة الفردية يختار العامل، ويحدد له نوع النشاط ويضع الشروط التي يراها ملائمة لحفظ ماله من الضياع، بينما لا يملك رب المال في المضاربة المشتركة سوى اختيار المصرف الإسلامي

---

(١) بداية المجتهد (٢٤٢/٢)، وانظر: تطوير الأعمال المصرفية، لسامي حمود (ص٤٠٣)، الودائع المصرفية (حسابات الاستثمار)، لسامي حمود، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد التاسع (٦٨٢/١).

(٢) بداية المجتهد (٢٤٢/٢).

(٣) انظر: بحوث في الاقتصاد الإسلامي، للقره داغي (٢٢٢/٥)، الربا في المعاملات المصرفية المعاصرة، للسعيدي (١١٥٩/٢)، الودائع المصرفية (حسابات المصارف)، للكبيسي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد التاسع (٧٦٤/١-٧٦٥)، الشروط التعويضية في المعاملات المالية، للعنزي (٧٦٩/٢).

(٤) انظر: بحوث في الاقتصاد الإسلامي، للقره داغي (٢٢٢/٥-٢٢٣)، الربا في المعاملات المصرفية المعاصرة، للسعيدي (١١٥٩/٢-١١٦٠).

الذي يتعامل معه، والاشتراط لا تتحمله طبيعة المضاربة المشتركة والأشخاص العاملين في المال، يختارهم المصرف وفق قواعده الخاصة في التوظيف، فكان مقتضى توازن العقود أن يكون في مقابل الحرمان من حق الاشتراط نوع من الضمان عن الخطأ المفترض في أعمال الموظفين، الذين تقع رقابهم على عاتق المصرف، الذي يدير أموال المضاربة المشتركة(١).

نوقش: بأن الشروط خارجة عن حقيقة المضاربة، ولا تدخل في ماهيتها، فلا تقوى على قلب حقيقة العقد من الأمانة إلى الضمان، وأيضًا فإنه يمكن وضع مثل هذه الشروط والتقييدات في المضاربة العادية، وقد ذكر الفقهاء من أنواع المضاربة، المضاربة المطلقة التي يفوض فيها رب المال إلى المضارب العمل في كل ما يرجو منه ربحًا(٢)، ولم يجيزوا اشتراط الضمان عليه لذلك(٣)، ولا يؤثر على ذلك كون رب المال مقيدًا لا يستطيع الاشتراط؛ لأن الشروط الجائزة في الشرع يمكن أن تحدد، ومن جانب رب المال فيقبل بها العامل أو العكس(٤).

٤. أن عمل المضاربة المشتركة ذو طبيعة مستمرة لا تتوقف، وذلك لأن العمليات التي يقوم بها المصرف متتابعة ومتداخلة، وليس ممكنًا الحكم بتأريخ معين على حدوث خسارة محددة، إلا إذا صفيت جميع عمليات المصرف، وهذا يعني تصفية المصرف نفسه، حيث يحتمل أن تكون عمليات رابحة لو صفيت لكانت أرباحها أكبر من الخسارة

(١) انظر: الودائع المصرفية (حسابات الاستثمار)، لسامي حمود، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد التاسع (٦٨١/١).
(٢) انظر: الاختيار لتعليل المختار، للموصلي (٢٢/٣).
(٣) انظر: الشروط التعويضية في المعاملات المالية، للعنزي (٧٧١/٢).
(٤) انظر: تصوير حقيقة سندات المقارضة والفرق بينها وبين سندات التنمية وشهادات الاستثمار، وفرق بينها وبين السندات الربوية، لسامي حمود، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (١٩٢١/٣).

الظاهرة، ولما كانت هذه التصفية متعذرة، فإن الحل الوحيد للسماح بسحب الودائع الحسابية الاستثمارية، ودخول مودعين جدد، هو تقرير مبدأ سحب رأس المال، وذلك نحو ما تفعل المصارف الإسلامية، دون أن تصرح بالضمان[(١)].

ويناقش: بأن على هذا التقدير ربما وقع العكس، فربما يظهر بعد التصفية أن الخسارة أشد، فلماذا نفرض أنها رابحة برغم ظهور الخسارة لمجرد احتمال، بل يقال: إن الأصل هو التنضيض، فإن تعذر استبدل بالتنضيض الحكمي -التقييم الذي تجريه المصارف- ويكون سحب رأس مال من كان داخلًا وفق هذا التنضيض الحكمي، وكذلك دخول من يريد الدخول، فهذا أقرب للعدل من تقدير الربح برغم ظهور الخسارة.

٥. أن هذا الضمان يؤدي إلى تشجيع جمهور المدخرين على إيداع جميع فوائض أموالهم في المصارف، مما يساعد على ازدهار الاقتصاد واكتمال الدورة التشغيلية، حيث تستطيع المصارف جذب جل الأموال إليها وإدخالها في النظام المصرفي، مما يؤدي إلى استثمارها وتشغيلها وإسهامها في النماء، بما يحقق الكفاءة الاقتصادية[(٢)].

ويناقش: أن التشجيع على ما يساعد على ازدهار الاقتصاد والإسهام في النماء، بما يحقق الكفاءة الاقتصادية مطلوب، لكن يجب أن يكون بالطرق الشرعية، وإلا لكانت هذه الدعوى ذريعة إلى إباحة كثير من المعاملات المحرمة.

---

(١) انظر: الودائع المصرفية (حسابات الاستثمار)، لسامي حمود، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد التاسع (١/٦٨١-٦٨٢).

(٢) انظر: ضمان المضارب لرأس المال في الودائع المصرفية، للتجاني أحمد، مجلة جامعة الملك عبدالعزيز، الاقتصاد الإسلامي، مجلد (١٦)، عدد (١)، (ص٦٩).

الترجيح:

الذي يترجح -والله أعلم- هو القول الأول أن المضارب المشترك لا يضمن رأس مال المضاربة إلا بالتعدي أوالتفريط، كما في المضاربة غير المشتركة، وذلك لقوة أدلة هذا القول، ومناقشة أدلة القول الآخر، ولما يؤدي إليه القول بتضمين البنوك الإسلامية من ضياع هويتها الإسلامية، بحيث لا يكون هناك فرق بينها وبين البنوك التقليدية؛ لأن من أهم الفروق هي مسألة الضمان، فإذا كانت أموال أرباب الأموال مضمونة مع اشتراط نسبة من الربح فأي فرق بينها وبين البنوك الربوية إلا في تحديد نسبة الربح، بل هي شبه مطابقة للسندات ذات الفائدة العائمة.

لكن مما تجدر الإشارة إليه هنا أن مسؤولية البنوك وضوابط التعدي والتفريط في أعمالها الاستثمارية يتشدد فيها على اعتبار احترافيتها في هذه الأعمال، فلا تتساوى مع غير المحترفين في معيار التعدي والتفريط، لأن التعدي والتفريط يختلف بحسب الأشخاص والأماكن والأزمان، فما يكون تعد وتفريط بالنسبة لشخص أو مؤسسة قد لا يكون لآخر، وما يكون في زمن فلا يكون في زمن آخر[1].

(١) انظر: الخدمات الاستثمارية في المصارف، للشبيلي (١/٢٧٤-٢٧٥)، المضاربة المشتركة في المؤسسات المالية المعاصرة، د.قطب سانو، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثالث عشر (٣/٢٢٥-٢٢٦).

المبحث الخامس
بدائل شرعية لضمان صكوك المقارضة

من البدائل الشرعية لضمان رأس المال في صكوك المقارضة ما يلي:

١. إنشاء صندوق احتياطي خاص لضمان أصل قيمة الصكوك، تكون موارده باقتطاع نسبة معلنة مسبقًا من استحقاقات المساهمين من الأرباح في نهاية كل دورة على سبيل التبرع وعند التصفية النهائية يصرف رصيد هذا الصندوق لجهة خيرية[١]، فبهذا يحافظ على القيمة السوقية للصك على توازنها، ويضمن المساهمون رؤوس أموالهم ضمانًا نسبيًّا[٢].

٢. ما سبق من جواز وعد طرف ثالث خارجًا عن المتعاقدين وعدًا غير ملزم بضمان رأس المال.

ومع هذه البدائل فلا يمكن أن يكون الضمان في المضاربات الشرعية كالضمان في القروض الربوية -السندات الربوية- ذات الفوائد، فمسألة الضمان هي بيت القصيد في التفريق بين المعاملتين، فليس هناك ضمان تام في المضاربات الشرعية، فهذا الصندوق المقترح يعتمد في تكوينه على أرباح

(١) هذا الصندوق شبيه بالتأمين التعاوني، لكن لما كان إرجاع رصيد الصندوق بعد نهاية المشروع للمؤمنين صعب، فالسندات تتداول فتنتقل من مالك إلى آخر مما جعل تمييز ما دفعه كل واحد في هذا الصندوق صعب جدًّا، أو متعذر، فكان المخرج بالتبرع بهذا النصيب المبهم.

(٢) انظر: بحوث في الاقتصاد الإسلامي، د.رفيق المصري (ص١٩٦)، الخدمات الاستثمارية في المصارف، للشبيلي (٣٧٥/١)، سندات المقارضة وسندات الاستثمار، د.حسن الأمين، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (١٨٤٣/٣)، ضمان رأس المال أو الربح في صكوك المضاربة أو سندات المقارضة، د.حسين حسان، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (١٨٧٤/٣)، سندات المقارضة، للعبادي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (١٩٨٠/٣-١٩٨١).

المشروع، وقد لا تتحقق الأرباح أصلًا، أو قد تتحقق لكن لا يغطي الخسارة الحاصلة، وضمان الطرف الثالث غير ملزم لهذا الطرف، وبهذا يعلم أنه لا يمكن أن يكون الضمان في المضاربات الشرعية مثل الضمان في السندات الربوية، بل يبقى في المضاربات الشرعية شيء من المخاطرة في مقابل ذلك الربح في المضاربات الشرعية غير محدد بمقدار معين منسوب إلى رأس المال كما في السندات الربوية، بل هو ربح بنسبة من الربح المتحققة، فقد يعادل أحيانًا رأس المال كاملًا، كما لو كان الشرط في توزيع الربح بأن يكون لرب المال نصف الربح، وربحت المضاربة ٢٠٠٪ فإن رب المال يأخذ ربحًا يعادل رأس ماله، وهذا ما لا يمكن أن يكون في القروض الربوية.

المبحث السادس
إطفاء صكوك المقارضة

المراد بالإطفاء في المضاربة هو:

استرداد مال المضاربة من قبل رب المال[1]، وإذا كان رأس المال ناضًا فالاسترداد يسير وسهل[2]، بحيث يعطى رب المال رأس ماله، وما زاد عليه يعتبر ربحًا يقتسمه رب المال والعامل -المضارب- حسب ما اشترطاه، وهذا غالبًا يكون في المضاربة التي تكون بالبيع والشراء فيما يسهل بيعه وشراؤه.

أما إذا كان رأس المال قد تحول إلى عقارات ومصانع ونحوها فاسترداد رأس المال يكون بتصفيتها بالبيع، فإن بيعت حقيقة كان الإطفاء كما إذا كان رأس المال ناضًا، يعطى رب المال رأس ماله، والباقي ربحًا.

ومثاله: لو أن رأس مال المضاربة مليون ريال، ثم عند انتهائها كان المال ناضًا -نقدًا- مليون وأربع مئة ألف ريال، أو كانت عقارات وبيعت بمليون وأربع مئة ألف، وكان الشرط في المضاربة أن يكون للعامل ٥٠٪ من الأرباح ولرب المال ٥٠٪ أيضًا، فإننا نعطي رب المال مليونًا رأس ماله، ومئتي ألف نصيبه من الربح، ونعطي المضارب مئتي ألف نصيبه من الربح.

وإن أراد المضارب شراء هذه العقارات أو المصانع ونحوها، فتقيم التنضيض الحكمي- ويعطى رب المال ما يساوي هذه القيمة إن كانت مساوية لرأس ماله

(١) انظر: سندات المقارضة، لمحمد تقي عثماني، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (١٨٥٨/٣)، سندات المقارضة وأحكامها في الفقه الإسلامي، لعمر إسماعيل (ص٥٦).

(٢) المراجع السابقة، سندات المقارضة وأحكامها في الفقه الإسلامي، لعمر إسماعيل (ص٥٧).

أو أقل، أما إن كان التقييم أكثر من رأس المال، فيعطى رأس المال، وما زاد عليه يصير ربحًا يقتسمانه، حسب ما اشترطاه في المضاربة، فلو كان رأس المال مليون ريال، وكان الشرط في الربح ٥٠٪ للعامل و٥٠٪ لرب المال، وقدرت العقارات بمليون ومائة ألف، فإن العامل يعطي رب المال مليونًا وخمسين ألف، وبهذا يكون مَلَك هذه العقارات، فحكم الإطفاء بين المضارب وبين رب المال حكم البيع، بل هو بيع حقيقي، يجب أن تطبق عليه أحكام البيع[١].

والمراد بالإطفاء في صكوك المقارضة:

هو دفع قيمة الصكوك الاسمية في التواريخ المحددة عند الاكتتاب[٢]، ويكون الإطفاء بتخصيص جزء من الأرباح المتحصلة من المشروع للإطفاء، وذلك بأن تقسم الأرباح التي سوف تحصل من المشروع حسب الشرط عند التعاقد إلى نسبة تعطى لحاملي الصكوك كأرباح لصكوكهم باعتبارهم أرباب المال، والجزء الآخر يخصص لإطفاء الصكوك، وهذا الجزء في حقيقته هو النصيب الذي يفرض للعامل -المضارب- في المضاربة العادية، لكن العامل هنا -في صكوك المقارضة- أعاده لأرباب الأموال لشراء جزء مما آلت إليه رؤوس أموالهم من عقارات ونحوها، حتى يتم شراؤها بالكامل -الإطفاء لكامل الصكوك[٣]- وإن فرض له جزء من الربح، فتكيف بأن العامل قسم نصيبه من الربح إلى جزء مخصص للإطفاء، وجزء يأخذه لنفسه.

ولإطفاء صكوك المقارضة طريقتان:

الأولى: أن تجمع الأرباح المخصصة للإطفاء، ويكون الإطفاء دفعة واحدة لجميع حملة الصكوك في تاريخ الاستحقاق.

(١) انظر: سندات المقارضة، لمحمد تقي عثماني، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (١٨٥٨/٣).

(٢) انظر: سندات المقارضة وسندات الاستثمار، د.حسن الأمين، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (١٨٤٢/٣).

(٣) انظر: سندات المقارضة، د.عبدالسلام العبادي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (١٩٧٨/٣).

الثانية: الدفع الدوري - كأن يكون سنويًا -، وفق طريقة يتفق عليها وتنزل القيمة المطفأة من الصكوك من أصل قيمته(١).

وهناك بعض الإشكالات في طريقة الإطفاء:

١. أن الإطفاء في بعض صكوك المقارضة يكون بالقيمة الاسمية للصكوك(٢)، وقد برر ذلك بعض الباحثين بأن هذه مسألة رضائية، قَبِل الطرفان فيها اعتماد القيمة الاسمية، كأساس لتقييم قيمة الأعيان، التي قامت في المشروع تشبه البيع بما ينقطع به السعر، من حيث الإضافة إلى المستقبل ومن حيث المخاطرة في تقدير السعر(٣)، لكن هذا التبرير مجانب للصواب؛ لأن البيع بما ينقطع به السعر، جمهور العلماء على منعه، ومن أجازه جعله من قبيل البيع بثمن المثل(٤)، فأصبح دليلًا على الإطفاء بالقيمة السوقية؛ لأنها بيع بثمن المثل، فيكون الإشكال باقيًا، فالإطفاء بالقيمة الاسمية يجعل صكوك المقارضة بمثابة القرض المضمون مع ربط الفائدة بنسبة من الأرباح المتحققة(٥).

والحل لهذا الإشكال يمكن أن يكون إطفاؤه بالوعد بالبيع بالقيمة

---

(١) انظر: سندات المقارضة، لمحمد تقي العثماني، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (١٨٦٢/٣-١٨٦٣)، سندات المقارضة وسندات الاستثمار، د.حسن الأمين، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (١٨٤٢/٣).

(٢) كما نص على ذلك قانون سندات المقارضة الأردني لسنة ١٩٨١م.

(٣) انظر: سندات المقارضة، د.عبدالسلام العبادي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (١٩٩٤/٣).

(٤) انظر: الكافي، لابن قدامة (٢٧/٣)، الروض المربع، للبهوتي مع حاشية ابن قاسم (٣٦٢/٤)، مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٢٣٧/٢٩)، (١٢٧/٣٤)، الاختيارات الفقهية لشيخ الإسلام ابن تيمية (ص١٢١)، الموسوعة الفقهية الكويتية (٩/٢٥-١٠).

(٥) انظر: الخدمات الاستثمارية في المصارف، للشبيلي (٣٧٥/١)، سندات المقارضة وأحكامها في الفقه الإسلامي، لعمر إسماعيل (ص١٤٤)، سندات المقارضة، لمحمد تقي عثماني، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (١٨٥٨/٣)، سندات المقارضة وسندات الاستثمار، د.حسن الأمين، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (١٨٤٠/٣)، سندات المقارضة وسندات الاستثمار، لابن منيع، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (١٩٠٤/٣-١٩٠٥).

السوقية، التي يرضى بها الطرفان، كما جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي: "لا يجوز أن تشتمل نشرة الإصدار ولا صك المقارضة الصادر بناء عليها على نص يلزم بالبيع، ولو كان ملقىً أو مضافًا للمستقبل، وإنما يجوز أن يتضمن صك المقارضة وعدًا بالبيع، وفي هذه الحالة لا يتم البيع إلا بعقد بالقيمة المقدرة من الخبراء وبرضى الطرفين"[(١)].

٢. من الإشكالات في الإطفاء استمرار أخذ حامل الصكوك كامل الأرباح برغم الإطفاء لجزء منها[(٢)]، وبُرِّر ذلك بأن حلول الجهة المصدرة في أخذ الأرباح سيجعل الأرباح التي يحصل عليها مالكو الصكوك تقل تدريجيًّا، حتى تكاد تتلاشى في الفترة الأخيرة، مما يقتل هذه الصكوك في أسواق التداول[(٣)]، وهذا التبرير أيضًا ليس صحيحًا؛ لأن الربح يستحق بالملك، وكذلك هناك حلول أخرى لحل هذا الإشكال كما سيأتي في الحلول.

والحل لهذا الإشكال بأحد أمور:

أ. أن يكون الإطفاء وفق الطريقة الأولى السابقة، بأن تطفأ الصكوك جملة واحدة في نهاية المدة.

ب. أن يكون الإطفاء كل سنة لجزء من الصكوك بكاملها، ويبقى غير المطفأ بكامل قيمته، فيستحق كامل الربح المتفق عليه[(٤)].

ج. أن يكون الإطفاء لجزء من الصك مع اشتراط منفعته مدة العقد، كما في بيع البيت واشتراط سكناه أو منفعته مدة.

---

(١) انظر: قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم (٥) د ٤/٠٨/٨٨ في دورته الرابعة بجدة، ١٨-٢٣/٦/١٤٠٨هـ.

(٢) انظر: سندات المقارضة وأحكامها في الفقه الإسلامي، لعمر إسماعيل (ص١٤٦-١٤٧)، سندات المقارضة وسندات الاستثمار، د.حسن الأمين، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (١٨٤٢/٣).

(٣) انظر: سندات المقارضة، د.عبدالسلام العبادي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (١٩٨٩/٣).

(٤) انظر: الخدمات الاستثمارية في المصارف، للشبيلي (٣٧٥/١).

ومثاله: إذا كانت الصكوك مئة ألف صك بقيمة عشرة ملايين ريال، فإما أن تجمع الأرباح المخصصة للإطفاء حتى تبلغ قيمتها قيمة الصكوك وقت الإطفاء فتطفأ بها كامل الصكوك، أو أن تأخذ أرباح كل سنة، ولنفرض أنها مليون ومئة ألف ريال فيطفأ بها مجموعة من الصكوك بكاملها، ولنفرض أن قيمة الصك السوقية أصبحت مئة وعشرة ريالات، فيطفأ بها عشرة آلاف صك، وهكذا كل سنة، أو يطفأ بها عُشر كل صك مع شرط منفعته لمدة معينة - المدة التي يتوقع فيها الانتهاء من إطفاء كامل الصكوك-؛ لأنه يقابل عقارات أو مصانع -كما سبق-، وبهذا يكون رب المال استحق كامل الربح بالشرط لا بالملك.

٣. من الإشكال أن الأرباح التي يطفأ بها التي يأخذها رب المال توزع قبل التصفية النهائية، والأرباح في المضاربة لا تكون إلا في نهاية المدة، لمعرفة سلامة رأس المال؛ لأن الربح لا يتحقق إلا إذا سلم رأس المال، وهناك فرق بين الإيراد والربح[(١)].

والحل لهذا الإشكال: أن يجعل ما يوزع خلال المدة قبل التصفية -الإطفاء- على سبيل المحاسبة في نهاية المدة[(٢)]، بمعنى إن سلم رأس المال فما وزع كان في محله، وإن لم يسلم فإنه يرجع على ما أخذه المضارب -الجهة المصدرة- للإطفاء، ويحسب من قيمة أصل الصك وليس إطفاء، فلو فرض أن الصكوك عند التقييم -التنضيض الحكمي- خسرت ١٠٪ من قيمتها فإننا نرجع بهذه القيمة من الأرباح

(١) انظر: سندات المقارضة، للضرير، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (٣/١٨١٣-١٨١٤)، سندات المقارضة وسندات التنمية والاستثمار، للسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (٣/١٨٩٤).

(٢) انظر: سندات المقارضة وسندات التنمية والاستثمار للسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع (٣/١٨٩٤-١٨٩٥).

الموزعة، مثلًا لو كانت قيمة الصك مئة ريال، ووزع خلال المدة ما يعادل خمسين ريالًا، منها خمسة وعشرون ريالًا أرباح لحامل الصكوك، وخمسة وعشرون ريالًا للإطفاء -يعني نصيب العامل- فإننا نرجع على العامل بخمسة ريالات، ويكون إطفاؤها بخمس وتسعين ريالًا.

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين... وبعد:

في خاتمة هذا البحث أود أن أذكر أهم النتائج التي جاءت فيه، وهي كما يلي:

- أن صكوك المقارضة هي وثائق موحدة القيمة، تصدر بأسماء من يكتتبون فيها، وذلك على أساس المشاركة في الأرباح المتحققة من المشروع المستثمر فيه، بنسبة متفق عليها عند الاكتتاب مع مراعاة التصفية التدريجية للمشروع بسداد قيمة الصكوك.
- صكوك المقارضة تكيف على أنها مضاربة بين حامل الصكوك وبين مصدرها، ولذلك لجوازها يجب أن تكون وفق شروط المضاربة.
- جمهور العلماء على عدم جواز اشتراط ضمان رأس مال المضاربة على العامل، بل نقل الإجماع عليه.
- إذا اشترط رب المال ضمانًا على العامل، فالراجح أن العقد صحيح مع فساد الشرط وحده.
- إذا كان ضمان رأس مال المضاربة من طرف ثالث خارج المضاربة على سبيل التبرع، فالراجح أنه لا يجوز إذا كان ضمانه شرط أو على

سبيل الوعد الملزم، أما إذا كان على سبيل الوعد غير الملزم فهذا جائز.

- إذا كان ضمان رأس المال في المضاربة من طرف ثالث مع الرجوع بما دفعه على العامل، فالراجح أنه لا يجوز.
- الراجح أن المضارب المشترك لا يُضْمَن فيها رأس مال المضاربة إلا بالتعدي أو التفريط كما في المضاربة غير المشتركة.
- إطفاء صكوك المقارضة يجب أن يكون بالوعد بالبيع بالقيمة السوقية التي يرضى بها الطرفان عند الإطفاء.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحابته أجمعين.

فهرس المصادر والمراجع

١. الإجماع، لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر، تحقيق: صغير أحمد ابن محمد حنيف، مكتبة الفرقان، ط.الثانية، ١٤٢٠هـ.

٢. الإحكام في أصول الأحكام، لعلي بن محمد الآمدي، تعليق: عبدالرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، دمشق، ط.الثانية، ١٤٠٢هـ.

٣. الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، للبعلي، علاء الدين علي بن محمد، تحقيق: محمد حامد الفقي، د.ط، بيروت، دار المعرفة، د.ت.

٤. إرواء الغليل، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط.الثانية، ١٤٠٥هـ.

٥. الاستذكار الجامع لمذاهب الأمصار، لأبي عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر القرطبي، تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م.

٦. الإشراف على نكت مسائل الخلاف، القاضي عبدالوهاب البغدادي، تحقيق: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، ط. الأولى، ١٤٢٠هـ.

٧. الأم، للإمام محمد بن إدريس الشافعي، عناية: محمود مطرجي، دار الكتب العلمية، ط.الأولى، ١٤١٣هـ.

٨. الإنصاف، لعلي بن سليمان المرداوي، تحقيق: د. عبدالله التركي، ط.الأولى، دار هجر، ١٤١٥هـ.

٩. إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام أبي عبدالله مالك، أحمد بن يحيى الونشريسي، تحقيق: الصادق بن عبدالرحمن الغرباني، دار ابن حزم، بيروت، ط.الأولى، ١٤٢٧هـ.

١٠. بحوث في الاقتصاد الإسلامي، أ.د.علي محيي الدين القره داغي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط.الثانية، ١٤٣٤هـ.

١١. بداية المجتهد، لابن رشد، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، ط. التاسعة، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٩هـ.

١٢. بدائع الصنائع، أبو بكر بن مسعودالكاساني، تحقيق: محمد عدنان، ط الثانية، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤١٩هـ.

١٣. بلوغ المرام من أدلة الأحكام، الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، عناية: محمد حامد الفقي، دار البخاري، المدينة المنورة، ط.الأولى، ١٤٠٩هـ.

١٤. البيان في مذهب الإمام الشافعي، يحيى بن أبي الخير سالم العمراني، تحقيق: قاسم النوري، د.ط، الرياض، دار المنهاج، د.ت.

١٥. البيان والتحصيل، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، تحقيق: د.محمد حجي، دار الغرب، بيروت، ط.الثانية، ١٤٠٨هـ.

١٦. تحفة الأحوذي، محمد بن عبدالرحمن المباركفوري، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.

١٧. تحفة الفقهاء، للسمرقندي علاء الدين محمد بن أحمد، د.ط، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.

١٨. تصوير حقيقة سندات المقارضة والفرق بينها وبين سندات التنمية وشهادات الاستثمار والفرق بينها وبين السندات الربوية، د.سامي حمود، ضمن بحوث مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع.

١٩. تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية، د.سامي حسن حمود، مطبعة الشروق، عمان، ط.الثانية، ١٤٠٢هـ.

٢٠. تغليق التعليق، أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: سعيد القرفي، المكتب الإسلامي، عمان، ط.الأولى، ١٤٠٥هـ.

٢١. التفريع، لعبيدالله بن الحسين بن الجلاب البصري، تحقيق: د. حسين بن سالم الدهاني، دار الغرب، ط. الأولى ١٤٠٨ هـ.
٢٢. تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، دار الدعوة تركيا، استنابول، ١٤٠٨هـ.
٢٣. التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، لأبي عبدالله محمد بن عمر بن الحسن الرازي الملقب بفخر الدين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط.الثالثة، ١٤٢٠هـ.
٢٤. التلخيص الحبير، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: عبدالله هاشم اليماني، ط. ١٣٨٤هـ.
٢٥. التمهيد، للحافظ يوسف بن عبدالله بن عبدالبر، تحقيق: أسامة بن إبراهيم، وحاتم أبو زيد، دار الفاروق الحديثة للطباعة، ط. الثالثة ١٤٢٤ هـ.
٢٦. جامع العلوم والحكم، لأبي الفرج عبدالرحمن بن شهاب الدين البغدادي، الشهير بابن رجب الحنبلي، تحقيق: طارق بن عوض الله ابن محمد، دار ابن الجوزي، الدمام، ط.الثانية، ١٤٣٠هـ.
٢٧. حاشية الروض المربع، ومعه الروض المربع للبهوتي، لعبدالرحمن بن قاسم، ط. الرابعة ١٤١٠هـ
٢٨. الحاوي الكبير، للماوردي، علي بن محمد، تحقيق: د.محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت، د.ط، ١٤١٤هـ.
٢٩. الخدمات الاستثمارية في المصارف وأحكامها في الفقه الإسلامي (الصناديق والودائع الاستثمارية)، د.يوسف بن عبدالله الشبيلي، دار ابن الجوزي، الدمام، ط.الأولى، ١٤٢٥هـ.
٣٠. الربا في المعاملات المصرفية المعاصرة، د.عبدالله بن محمد السعيدي، دار طيبة.

٣١. روضة الطالبين، للنووي، محيي الدين بن شرف، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط.الثالثة، ١٤١٢هـ.
٣٢. رؤوس المسائل (المسائل الخلافية بين الحنفية والشافعية)، لجار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: عبدالله نذير أحمد، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط.الأولى، ١٤٠٧هـ.
٣٣. سبل السلام شرح بلوغ المرام، لمحمد بن إسماعيل الصنعاني، عناية: فواز زمرلي وإبراهيم الجمل، دار الريان، ط.الرابعة، ١٤٠٧هـ.
٣٤. سندات المقارضة وأحكامها في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة تطبيقية، عمر مصطفى جبر إسماعيل، دار النفائس، الأردن، عمان، ط.الأولى، ١٤٢٦هـ.
٣٥. سندات المقارضة وسندات الاستثمار، د.علي أحمد السالوس، ضمن بحوث مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع.
٣٦. سندات المقارضة وسندات الاستثمار، د.حسين عبدالله الأمين، ضمن بحوث مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع.
٣٧. سندات المقارضة وسندات الاستثمار، د.عبدالله بن سليمان المنيع، ضمن بحوث مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع.
٣٨. سندات المقارضة وسندات التنمية والاستثمار، محمد المختار السلامي، ضمن بحوث مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع.
٣٩. سندات المقارضة، الصديق محمد الأمين الضرير، ضمن بحوث مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع.
٤٠. سندات المقارضة، د.رفيق يونس المصري، ضمن بحوث مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع.
٤١. سندات المقارضة، د.عبدالسلام العبادي، ضمن بحوث مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع.

٤٢. سندات المقارضة، للقاضي محمد تقي عثماني، ضمن بحوث مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع.
٤٣. سنن البيهقي الكبرى، للبيهقي، أحمد بن حسين، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، ط، مكة المكرمة، مكتبة دار الباز، ١٤١٤هـ.
٤٤. سنن الدارقطني، لعلي بن عمر الدارقطني، تحقيق: عبدالله هاشم يماني، ط، بيروت، دار المعرفة، ١٣٨٦هـ.
٤٥. السنن الكبرى، أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: د.عبدالغفار البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.الأولى، ١٤١١هـ.
٤٦. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، محمد بن علي الشوكاني، دار ابن حزم، ط.الأولى، د.ت.
٤٧. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، لمحمد بن عبدالباقي الزرقاني، دار إحياء التراث العربي، ط. الأولى١٤١٧ هـ.
٤٨. الشرح الكبير، لابن قدامة، عبدالرحمن بن محمد بن قدامة، تحقيق: د. عبدالله التركي، ط. الأولى، القاهرة، دار هجر، ١٤١٥هـ.
٤٩. شرح الكوكب المنير، لمحمد بن أحمد الفتوحي المعروف بابن النجار، تحقيق: د.محمدالزحيلي، د.نزيه حماد، مكتبة العبيكان، ١٤١٣هـ.
٥٠. شرح مختصر الروضة، سليمان بن عبدالقوي الطوفي، تحقيق: د.عبدالله عبدالمحسن التركي، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، الرياض، ط.الثانية، ١٤١٩هـ.
٥١. شرح منتهى الإرادات «دقائق أولي النهى لشرح المنتهى»، للبهوتي، منصور بن يونس، د.ط، الرياض، عالم الكتب، ١٩٩٦م.
٥٢. الشروط التعويضية في المعاملات المالية، د.عياد بن عساف العنزي، دار كنوز إشبيليا، الرياض. ط.الأولى، ١٤٣٠هـ.
٥٣. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، إسماعيل بن حماد،

تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، الطبعة الثالثة، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٤هـ.

٥٤. صحيح ابن حبان، للبستي، محمد بن حبان، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ط.الثانية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ.

٥٥. ضمان المضارب لرأس المال في الودائع المصرفية، التجاني عبدالقادر أحمد، ضمن بحوث مجلة جامعة الملك عبدالعزيز، الاقتصاد الإسلامي، العدد١، مجلد١٦.

٥٦. ضمان الودائع الاستثمارية في البنوك الإسلامية بالشرط المطبوع ضمن كتاب في فقه المعاملات المالية المصرفية المعاصرة قراءة جديدة، د.نزيه حماد، دار القلم، دمشق، ط.الأولى، ١٤٢٨هـ.

٥٧. ضمان رأس المال أو الربح في صكوك المضاربة أو سندات المقارضة، د.حسين حامد حسان، ضمن بحوث مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع.

٥٨. الضوابط الشرعية لصكوك المضاربة إصدارًا وتداولًا، د.أحمد محمد أحمد كليب، دار النفائس، الأردن، عمان، ط.الأولى، ١٤٣٦هـ.

٥٩. فتح الباري شرح صحيح البخاري، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، عناية: الشيخ عبدالعزيز بن باز، دار الفكر، د.ط، د.ت.

٦٠. فقه المعاملات المالية المعاصرة، أ.د.سعد بن تركي الخثلان، دار الصميعي، ط.الثانية، ١٤٣٣هـ.

٦١. القاموس المحيط، للفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم، ط.السادسة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ.

٦٢. قانون البنك الإسلامي الأردني للتمويل والاستثمار، لسنة ١٩٨٥م.

٦٣. قانون سندات المقارضة الأردني، الصادر عام ١٩٨١م.

٦٤. قرار لجنة الإفتاء الأردنية بتاريخ ١٣٩٨/٢/٢٨هـ، الموافق ١٩٧٨/١/١٧م.
٦٥. القراض أو المضاربة المشتركة في المؤسسات المالية (حسابات الاستثمار)، أ.د.أحمد الكردي، ضمن بحوث مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثالث عشر.
٦٦. القراض أو المضاربة المشتركة في المؤسسات المالية (حسابات الاستثمار)، د.عبدالستار أبو غدة، ضمن بحوث مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثالث عشر.
٦٧. القراض أو المضاربة المشتركة في المؤسسات المالية (حسابات الاستثمار المشتركة)، أ.د.حسين كامل فهمي، ضمن بحوث مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثالث عشر.
٦٨. الكافي في فقه أهل المدينة، للقرطبي، يوسف بن عبدالله بن عبدالبر، تحقيق: د.محمد الموريتاني، ط. الثالثة، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة، ١٤٠٦هـ.
٦٩. الكافي، لابن قدامة، أبي محمد عبدالله بن أحمد، تحقيق: عبدالله التركي، ط.الأولى، القاهرة، دار هجر، ١٤١٧هـ.
٧٠. كشاف القناع عن متن الإقناع، للبهوتي، منصور بن يونس، تحقيق: مركز البحوث والدراسات بمكتبة الباز، ط. الأولى، مكة المكرمة، مكتبة نزار الباز، ١٤١٧هـ.
٧١. لسان العرب، لابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، عناية: أمين محمد، محمد العبيدي، ط.الثالثة، بيروت، دار إحياء التراث، ١٤١٩هـ.
٧٢. المبسوط، للسرخسي، محمد بن أحمد، تحقيق: محمد حسن، ط.الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ.
٧٣. مجلة الأحكام العدلية، لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية، تحقيق: نجيب هواويني، مكتبة نور محمد، كراتشي.

٧٤. مجمع الزوائد، لعلي بن أبي بكر الهيثمي، دار الكتاب العربي، ط. ١٤٠٧ هـ.

٧٥. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع عبدالرحمن بن قاسم، دار عالم الكتب، ط. ١٤١٢هـ.

٧٦. المحلى، لعلي بن أحمد بن حزم الأندلسي، تحقيق: د. عبدالغفار البنداري، دار الفكر، د.ط، د.ت.

٧٧. مختار الصحاح، للرازي، محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر، د.ط، لبنان، مكتبة لبنان، ١٩٨٦م.

٧٨. المختار مع شرحه الاختيار لتعليل المختار، لعبدالله بن محمود الموصلي الحنفي، عناية عبداللطيف محمد عبدالرحمن، دار الكتب العلمية، ط. الأولى، ١٤١٩هـ.

٧٩. المدونة الكبرى، للإمام مالك بن أنس رواية سحنون بن سعيد، عناية: أحمد عبدالسلام، دار الكتب العلمية، ط. الأولى ١٤١٥ هـ.

٨٠. مدى صحة تضمين يد الأمانة بالشرط، المطبوع ضمن كتاب: قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد، د.نزيه حماد، دار القلم، دمشق، ط.الأولى، ١٤٢١هـ.

٨١. مراتب الإجماع، لابن حزم الظاهري، عناية: حسن أحمد إسبر، دار ابن جزم، ط. الأولى ١٤١٩ هـ.

٨٢. المستدرك على الصحيحين، للحاكم، محمد بن عبدالله، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، ط.الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ.

٨٣. المستصفى في علم الأصول، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، عناية: محمد عبدالسلام عبدالشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.الأولى، ١٤١٣هـ.

٨٤. مسند الإمام أحمد، لأبي عبدالله أحمد بن حنبل، د.ط، بيروت، مؤسسة الرسالة، د.ت.

٨٥. المصباح المنير، للفيومي، أحمد بن محمد، عناية: يوسف الشيخ محمد، ط. الثانية، بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٢٠هـ.

٨٦. مصنف ابن أبي شيبة، لعبدالله بن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط.الأولى، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٠٩هـ.

٨٧. مصنف عبدالرزاق، لأبي بكر عبدالرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي ط. الثانية، ١٤٠٣هـ.

٨٨. المضاربة المشتركة في المؤسسات المالية الإسلامية المعاصرة، أ.د.قطب مصطفى سانو، ضمن بحوث مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثالث عشر.

٨٩. المضاربة المشتركة في المؤسسات المالية المعاصرة، محمد تقي العثماني، ضمن بحوث مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثالث عشر.

٩٠. المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، د.محمد عثمان شبير، دار النفائس، الأردن، عمان، ط.السادسة، ١٤٢٧هـ.

٩١. المعجم الأوسط، لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: طارق عوض الله، عبدالمحسن الحسيني، دار الحرمين، ط. ١٤١٥هـ.

٩٢. المعجم الكبير، لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: حمدي السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط.الثانية، ١٤٠٤هـ.

٩٣. المعونة على مذهب عالم المدينة، القاضي عبدالوهاب البغدادي، تحقيق: حميش عبدالحق، المكتبة التجارية، مكة، د.ط، د.ت.

٩٤. المغني، لابن قدامة، أبي محمد عبدالله بن أحمد، تحقيق: د. عبدالله

التركي، د.عبدالفتاح الحلو، ط.الثانية، القاهرة، دار هجر، ١٤١٢هـ.
٩٥. مقاييس اللغة، لابن فارس، أبي الحسين أحمد بن فارس، تحقيق: عبدالسلام هارون، د.ط، بيروت، دار الجيل، ١٤٢٠هـ.
٩٦. المقنع، لابن قدامة، أبي محمد عبدالله بن أحمد، تحقيق: د.عبدالله التركي، ط.الأولى، القاهرة، دار هجر، ١٤١٥هـ.
٩٧. منار السبيل في شرح الدليل، إبراهيم بن محمد بن ضويان، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار الفاريابي، بيروت، ط.العاشرة، ١٤٣٠هـ.
٩٨. منتهى الإرادات، لابن النجار، محمد بن أحمد الفتوحي، تحقيق: د.عبدالله التركي، ط.الأولى، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٩هـ، ومعه «حاشية النجدي على منتهى الإرادات».
٩٩. المهذب، لأبي إسحاق الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، ط.الأولى، ١٤١٤هـ.
١٠٠. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، للخطاب، محمد بن محمد المعروف بالخطاب، تحقيق: زكريا عميرات، ط. الثانية، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٨هـ. (وبهامشه: التاج والإكليل).
١٠١. موسوعة الحديث الشريف «الكتب الستة»، إشراف ومراجعة: صالح ابن عبدالعزيز آل الشيخ، ط. الثالثة، الرياض، دار السلام، ١٤٢١هـ.
١٠٢. الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط.الثالثة، ١٤٣١هـ.
١٠٣. الموطأ، للإمام مالك بن أنس، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، المكتبة الثقافية، بيروت، ط. ١٤٠٨ هـ.
١٠٤. نصب الراية، عبدالله بن يوسف الزيلعي، تحقيق: محمد يوسف البنوري، دار الحديث، مصر، ١٣٥٧هـ.

١٠٥. نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، لمحمد بن علي الشوكاني، عناية: عصام الصبابطي، دار الحديث، ط.الأولى، ١٤١٣هـ.
١٠٦. الهداية للمرغياني مع شرحيه البناية لمحمود بن أحمد المعروف ببدر الدين العيني، تحقيق: أيمن صالح شعبان، ط.الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ.
١٠٧. وبل الغمام على شفاء الأوام، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: محمد صبحي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط.الأولى، ١٤١٦هـ.
١٠٨. الودائع المصرفية حسابات المصارف، د.حمد عبيد الكبيسي، ضمن بحوث مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد التاسع.
١٠٩. الودائع المصرفية حسابات المصارف، د.سامي حسن حمود، ضمن بحوث مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد التاسع.

فهرس المحتويات

أحكام الحضانة

إعداد:
د. عقيل بن عبدالرحمن بن محمد العقيل
الأستاذ المشارك في قسم الفقه المقارن
بالمعهد العالي للقضاء
بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

توطئة

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلوات ربي وسلامه عليه صلاة وسلامًا متلازمين إلى يوم الدين، أما بعد.

فقد عني الإسلام عناية فائقة بشأن الأسرة، وعمل على كل ما من شأنه إصلاح حالها، خاصة ما يتعلق بالضعفاء، وما يجب لهم من حق الرعاية والنفقة والحضانة.

كما اهتم الفقهاء سلفًا وخلفًا بالحديث عن موضوع الحضانة، وأفردوا له صفحات من مصنفاتهم،، وذلك لما له من أهمية عظيمة من حفظ لهذا المولود، ليعيش في محضن آمن.

وإيمانًا مني بأهمية هذا الموضوع رأيت أن أكتب فيه بحثًا يجمع شتاته، ويبين ما ذكره أهل العلم من أحكامه، وقد رأيت أن يكون عنوانه: أحكام الحضانة؛ سائلًا المولى القدير أن يكون خالصًا لوجهه الكريم، وأن ينفع به الكاتب والقارئ وكل مسلم.

أولًا: أهمية الموضوع وأسباب اختياره.

تبرز أهمية الموضوع وأسباب اختياره من خلال الأمور الآتية:

١. أنه يعالج قضايا الضعفاء والمحتاجين إلى الرعاية والعناية.

٢. حصول المشاحة في مسألة رعاية الطفل خاصة عند الطلاق.

٣. ما يحصل من مظالم وتعديات على الأطفال وإهمال وإهدار حقوقهم وخاصة عند الطلاق، فيضار البعض بالأطفال نكاية بالأم والأب.

٤. كثرة الشكاوى في هذا الزمن، وتذمر الكثير من المطلقات من مضارة الأزواج بهم أو العكس، خاصة مع الجهل وضعف الديانة.

٥. أهمية أن يوجد بحث يجمع شتات هذا الموضوع، ويبرز الترجيح بين الأقوال التي جرى الخلاف فيها، وصولًا إلى الحق.

ثانيًا: مشكلة البحث وتساؤلاته:

حضانة الطفل من الأمور التي تحصل فيها الكثير من المشكلات خاصة عند حصول الطلاق، ولاسيما إذا كان الطلاق بعد مشاكلات ومخاصمات، وربما محاكم ومرافعات، فيؤول الأمر بعد الطلاق إلى التحدي ومضارة الآخر، سواء من الزوج أو الزوجة أو والديهما أو أقاربهما، كل ذلك على حساب هؤلاء الأطفال، ومن هنا تظهر المشاكلات وتبدأ المساومات والعناد والانتصار للرأي دون نظر للحق أو الأحق.

أما عن تساؤلات البحث، فبناء على ما سبق يمكن صياغة عدة تساؤلات متعلقة بهذا البحث من أبرزها:

س١: ما مفهوم الحضانة؟

س٢: ما الأمور التي تشملها الحضانة؟

س٣: ما حكم الحضانة؟

س٤: ما حكم أخذ الأجرة على الحضانة؟

س٥: من الأحق بالحضانة؟

س٦: ما ترتيب مستحقي الحضانة؟

س٧: ما شروط الحضانة؟

س٨ ما مدة الحضانة؟

س٩ أين مكان الحضانة؟

س١٠ما مسقطات الحضانة؟

ثالثًا: الدراسات السابقة.

بعد البحث والتقصّي وقفت على بعض الدراسات التي لها صلة بالموضوع، وهي:

١. بحث بعنوان «أحكام الحضانة في الفقه الإسلامي» للباحث: د/ أحمد ابن صالح البراك، عضو هيئة التدريس بقسم الدراسات الإسلامية بجامعة الملك سلمان بالخرج، بحث منشور في مجلّة العدل رقم العدد ٦٦، وهو بحث مختصر في صفحتين تقريبًا.

٢. مقالة بعنوان "بعض أحكام الحضانة في الفقه الإسلامي"، لـ أ.د/ عبدالله بن مبارك آل سيف، مقالة مختصرة في صفحة واحدة تقريبًا، منشورة على شبكة الألوكة.

٣. بحث بعنوان "شروط الحضانة في الفقه الإسلامي" لـ أ.د/ عبدالفتاح محمود إدريس، بحث منشور في موقع رسالة الإسلام -الملتقى الفقهي- بإشراف فضيلة الشيخ الدكتور/ عبدالعزيز بن فوزان الفوزان، وهو

بحث مختصر تناول فيه شروط الحضانة العامة، والخاصة بالحاضن والحاضنة.

٤. بحث بعنوان "من أحكام الحضانة" لـ المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، منشور على موقع الإسلام، تناول المجلس فيه بعض شروط الحضانة، وبعض الوصايا للحاضنين.

وفي نظري أن هذه الدراسات غير مستوفية، ولا تفي بهذا الموضوع بتمامه، برغم أنه لا يخلو كتاب من كتب الفقهاء السابقين واللاحقين عن الإشارة لهذا الموضوع وبأساليب كثيرة جدًّا وكل كتاب يطرق جزءًا من هذا الموضوع يتوسع فيه ويورد الباقي موجزًا، وربما الآخر يطيل في بعض ويختصر في الباقي، وهكذا إلا أنني لم أقف - حسب علمي - على دراسات أكاديمية في هذا الموضوع غير ما ذكرت.

رابعًا: منهج البحث:

التزمتُ في كتابة هذا البحث المنهجَ الآتي:

١. جمع المسائل الفقهية المتعلقة بالحضانة، على النحو المذكور في الخطة.

٢. دراسة المسائل دراسة فقهية مقارنة.

٣. ذِكر الأدلة وما يرد عليها من مناقشات.

٤. بيان الراجح في المسألة مع ذكر سبب الترجيح.

٥. أخذ أقوال المذاهب من كتبها المعتمدة، وإذا تعذر؛ فمن المصادر التي أشارت إليه.

٦. كتابة الآيات بالرسم العثماني، ووضعها بين قوسين، وعزوها إلى المصحف بذكر سورها وأرقامها.

٧. عزو الأحاديث، فما وُجد منها في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بالعزو إليهما أو أحدهما، وما لم يكن فيهما عزوته إلى مظانه من كتب السنّة، مع ذكر كلام أهل العلم في بيان درجته.

٨. عزو الآثار إلى مظانها.

٩. ترجمة موجزة للأعلام غير المشهورين، الذين وردت أسماؤهم في صلب البحث.

١٠.التعريف بالمصطلحات العلمية التي تحتاج إلى تعريف، وشرح الكلمات الغريبة.

١١.تذييل البحث بفهارس عامة على النحو المذكور في الخطة.

خامسًا: خطة البحث:

يتكوّن البحث من مقدمة، وتمهيد، وسبعة مباحث، وخاتمة، وفهارس.

المقدّمة: وتشمل ما يأتي:

- موضوع البحث.
- أهمية الموضوع وأسباب اختياره.
- الدراسات السابقة.
- أهداف البحث.
- مشكلة البحث وتساؤلاته.
- خطة البحث.
- منهج البحث.

التمهيد: ويشمل،:

- عناية الإسلام بالضعفاء.

- تعريف الحضانة.
- الأمور التي تشملها الحضانة.

المبحث الأول: حكم الحضانة.

المبحث الثاني: الأحق بالحضانة، وترتيب مستحقيها، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: من أحق بالحضانة؟

المطلب الثاني: ترتيب مستحقي الحضانة.

المبحث الثالث: شروط الحضانة.

المبحث الرابع: مدة الحضانة ومكانها، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مدة الحضانة.

المطلب الثاني: مكان الحضانة.

المبحث الخامس: أخذ الأجرة على الحضانة.

المبحث السادس: مسقطات الحضانة.

المبحث السابع: حقوق الحاضن والمحضون، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: الحضانة حق للحاضن أم المحضون والأثر المترتب على ذلك.

المطلب الثاني: حكم زيارة المحضون.

المطلب الثالث: استقلال البالغ عن والديه.

المطلب الرابع: حق المريض والكبير والمعاق في الحضانة.

الخاتمة: وفيها: أهم النتائج، وأبرز الوصايا.

فهرس المصادر والمراجع.

التمهيد

ويشتمل على ما يأتي:

- عناية الإسلام بالضعفاء.
- تعريف الحضانة.
- الأمور التي تشملها الحضانة.

أولاً: عناية الإسلام بالضعفاء.

لا شك أن ديننا الحنيف دين الرحمة، ونبينا ﷺ نبي الرحمة، أرسل رحمة للعالمين، كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧﴾ [الأنبياء]، فاقتضت تلك الرحمة العنايةَ بالضعفاء والمحتاجين، وولاية أمورهم، والإحسان إليهم، والقيام بما يصلحهم، والسعي في تيسير حوائجهم، وعدم ظلمهم أو بخسهم حقوقهم، بل الوقوف معهم إذا ظلموا، ورحمة الله للعبد منوطة برحمة العبد للعباد، وفي الصحيح أن النبي ﷺ قال: «من لا يَرحم لا يَرحمه الله ﷻ»[1].

وقد حث الشارع الحكيم على الاعتناء بالضعفاء، ورتب عليه الثواب العظيم، كما حذّر من ظلم الضعفاء، والتضييق عليهم عند ولاية أمورهم.

ومن أعظم مظاهر عناية الإسلام بالضعفاء ما يأتي:

تعليق نصرة الله للعباد، ورزقه لهم على العناية بالضعفاء.

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأدب -باب رحمة الناس والبهائم- ص (٩٧٢) ح رقم ٦٠١٣، ومسلم -واللفظ له- في كتاب الفضائل -باب رحمته ﷺ الصبيان والعيال وتواضعه وفضل ذلك- ص (٩٧٥) ح رقم ٢٣١٩.

ثبت في الصحيح أن النبي ﷺ قال: «هل تنصرون وترزقون إلا بضعفائكم»[١].

أي: أن عبادة الضعفاء ودعاءهم أشد إخلاصًا وأكثر خشوعًا؛ لخلو قلوبهم من التعلق بزخرف الدنيا وزينتها، وصفاء ضمائرهم مما يقطعهم عن الله، فجعلوا همهم واحدًا، فزكت أعمالهم، وأجيب دعاؤهم، ففي الحديث بيان قدرهم والحث على الاعتناء بهم، وتحذير المسلم من احتقار أحد من المسلمين لضعفه في نظره[٢].

ومنها: إيجاب حضانة الولد على الوالدين حتى يستغني عنها ببلوغه أو تزوّج البنت.

اتفق العلماء رحمهم الله على ثبوت الحضانة للصغير، ووجوب ذلك على والديه[٣]؛ لضعفه وحاجته إلى الرعاية والكفالة، وعدم قدرته على الاستقلال بنفسه؛ لتكون هذه الحضانة كفيلة بحسن تربيته وعدم تعرّضه للضياع والإهمال والفساد وغيرها من عوامل الانحراف والتخلّف، وسيأتي في ثنايا هذا البحث بيان حكم الحضانة، وما يتعلق بها كما هو موضح في الخطة.

ومنها: دعوة النبي ﷺ لمن رفق بمن وُلّي عليه، ودعوته على مَن شقّ على من وليهم.

ثبت في الصحيح أن النبي ﷺ قال: «اللهم من ولي من أمر أمتي شيئًا فشق عليهم فاشقق عليه، ومن ولي من أمر أمتي شيئًا فرفق بهم فارفق به»[٤].

(١) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد والسير -باب من استعان بالضعفاء والصالحين في الحرب- ص (٤٧٦) ح رقم ٢٨٩٦.

(٢) انظر: شرح ابن بطال لصحيح البخاري (٥/٩٠-٩١).

(٣) انظر: مواهب الجليل (٥/٥٩٤)، وفيه: "نقل ابن رشد الإجماع على وجوب كفالة الأطفال الصغار".

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة -باب فضيلة الإمام العادل، وعقوبة الجائر، والحث على الرفق بالرعية، والنهي عن إدخال المشقة عليهم- ص (٧٨٩) ح رقم ١٨٢٨.

وهذا لفظ عام يشمل الولاية الكبرى والصغرى، من غير تخصيص، ودعوة النبي ﷺ مستجابة، فليحذر المسلم من التعرّض لدعوة النبي ﷺ عليه، وليحسن إلى مَن ولي أمرهم من الضعفاء والمحتاجين، من أولاده وأهل بيته وغيرهم.

ومنها: مراعاة حال الضعفاء حتى في الصلاة خلف الإمام.

ففي الصحيحين أن رسول الله ﷺ قال: «إذا صلى أحدكم للناس فليخفف، فإن منهم الضعيف والسقيم والكبير، وإذا صلى أحدكم لنفسه فليطول ما شاء»[(١)].

وهذا غاية في الرحمة، وقمة في العناية بالضعفاء، حتى فيما افتُرض عليهم من الصلوات، فقد روعي فيها حالهم، وقُدّمت مصلحتهم على غيرهم، رحمة وعناية بهم.

ثانيًا: تعريف الحضانة.

الحضانة لغة[(٢)]: مأخوذة من الحِضْن، والحضن: الجنب، وهو ما دون الإبط إلى الكَشْح[(٣)] أو الصدر، ويطلق على جانب الشيء وناحيته.

فالحاء والضاد والنون أصل واحد يقاس، وهو حفظ الشيء وصيانته.

ومنه سمّي المربّي حاضِنًا، لأن المربي والكافل يضم الطفل إلى حضنه، وبه سميت الحاضنة أيضًا وهي التي تربي الطفل، والحَضانة بالفتح: فعلها.

وأما الحضانة في الشرع؛ فتعريفات الفقهاء فيها متقاربة، إذ كلها تنصب

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأذان -باب إذا صلى لنفسه فليطوّل ما شاء- ص (١١٨) ح رقم ٧٠٣، ومسلم في كتاب الصلاة -باب أمر الأئمة بتخفيف الصلاة في تمام- ص (٢٢٦) ح رقم ٤٦٧.

(٢) انظر التعريف اللغوي في: مقاييس اللغة (٧٣/٢)، والنهاية في غريب الحديث والأثر (٣٦٣/١)، وترتيب القاموس المحيط (٦٦٢/١).

(٣) الكَشْح: ما بين الخاصرة إلى الضلع الخلف، انظر: ترتيب القاموس المحيط (٥٣/٤).

على أن المراد بالحضانة: تربية الولد[١] بكل ما تحمل الكلمة من معنى، وإن اختلفت العبارات والصياغة عندهم في ذلك.

فعند الحنفية: تربية الولد لمن له حق الحضانة[٢].

وعند المالكية: حفظ الولد في مبيته، ومؤنة طعامه، ولباسه، ومضجعه، وتنظيف جسمه[٣].

وعند الشافعية: أنها عبارة عن القيام بحفظ من لا يميِّز، ولا يستقل بأمره، وتربيته بما يصلحه، ووقايته عما يؤذيه[٤].

وعند الحنابلة: هي: حفظ صغير ونحوه عما يضره، وتربيته بعمل مصالحه[٥].

فالتعريفات -كما مر- متقاربة المدلولات، وإن تغايرت ألفاظها، إلا أن تعريف الشافعية أجمعها وأشملها، لاشماله على بيان مَن يستحق الحضانة، وما يستحقه من الخدمة المادية والمعنوية، مع شيء من التفصيل في ذلك.

ثالثًا: الأمور التي تشملها الحضانة.

وأما الأمور التي تشملها الحضانة، فمن حيث الجملة، هي ما يحتاج إليه المحضون، ولا يمكنه القيام به بنفسه، ويتضرر بفقده.

وأكثر كلام العلماء في تلك الأمور: على طريقة الإجمال، كما سبق ذلك في تعريفاتهم للحضانة، ولكنهم أحيانًا ينصون على بعض الأمور على جهة التفصيل، فمن ذلك:

ترتيبه، والقيام بمصالحه، ومراعاتها في وقت يعجز ولا يميز بين ضرها

(١) انظر: التعريفات ص (٩٣).
(٢) حاشية ابن عابدين (٥/٢٥٢).
(٣) شرح حدود ابن عرفة (١/٣٢٤).
(٤) كفاية الأخيار (٢/٩٣).
(٥) الروض المربع ص (٤٧٨).

ونفعها، من طعامه ولباسه وموضعه، ومبيته، ومعونته عند تمييزه وقبل كمال قوته، وحفظه، وإمساكه، وتعهده بتنظيف جسمه، وغسل رأسه وثيابه وخرقه، وتطهيره من النجاسات، ودهنه وكحله، وإضجاعه في مهده، وربطه وتحريكه في المهد لينام، ووقايته عما يؤذيه، وتمريضه، وزيارته، وتعليمه، وغير ذلك مما يحتاج إليه(١).

(١) انظر:بدائع الصنائع (٣/٤٥٥)، وحاشية الدسوقي (٢/٨٢٧)، الحاوي الكبير (١١/٤٩٨-٤٩٩)، وروضة الطالبين (٤/٢٨١)، والمغني (١١/٤١٢)، وسيأتي تفصيل بعض هذه الأمور في بعض المسائل الآتية في البحث.

المبحث الأول
حكم الحضانة

اتفق الفقهاء رحمهم الله على ثبوت الحضانة للطفل، ووجوب ذلك على والديه، وإن اختلفوا في الأحقِّ بذلك والأولى بها منهما، وكذلك في ترتيب المستحقّين لها عند التزاحم، وهذا كله ينبئ عن أهمية نشأة الطفل تحت عناية والديه ورعايتهم وحضانتهم له، ليكون ذلك سببًا في حسن تربيته، وعدم تعرّضه للضياع والإهمال، وغيرهما من الأمور المسبِّبة لانحرافه.

فقد اكد عامة فقهاء الأمصار على ثبوت الحضانة للولد[١]، ووجوبها له، صرح بذلك فقهاء الحنفية[٢]، والمالكية[٣]، والشافعية[٤]، والحنابلة[٥].

واستدلوا -على وجوب كفالته وكونه في حضانة والديه أو من يستحقّ ذلك- بأدلّة منها:

١. عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «كلكم راع فمسئول عن رعيته، فالأمير الذي على الناس راع وهو مسئول عنهم، والرجل راع على أهل بيته وهو مسئول عنهم، والمرأة راعية على بيت بعلها وولده وهي مسئولة عنهم، والعبد راع على مال سيده وهو مسئول عنه، ألا فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته»[٦].

---

(١) انظر: مواهب الجليل (٥/٥٩٤)، والفواكه الدواني (٣/١٠٧١) وقال في المواهب: "نقل ابن رشد الإجماع على وجوب كفالة الأطفال الصغار".

(٢) انظر: مختصر القدوري ص (١٧٣).

(٣) انظر: مواهب الجليل (٥/٥٩٤)، والفواكه الدواني (٣/١٠٧١).

(٤) انظر: المهذب (٣/١٦٤)، والمجموع -تكملة المطيعي- (١٨/٣٢٠).

(٥) انظر: المغني (١١/٣١٢)، والروض المربع ص (٤٧٨).

(٦) أخرجه البخاري في كتاب العتق -باب كراهية التطاول على الرقيق...- ص (٤١١) ح رقم ٢٥٥٤، ومسلم =

ففي هذا الحديث وجوب رعاية الرجل لأهل بيته بما فيهم أولاده، وأن حضانتهم واجبة عليه، إذ الأولاد أهم ما يُعنى به ويُهتم بتربيتهم، مع السعي الحثيث لتوفير أسباب صلاحهم، لأن العبد يُسأل يوم القيامة عن كل مَن ولي أمره، وفرّط في القيام بواجباته تجاهه.

قال أبو العباس القرطبي رحمه الله: «وكل من ذُكر في هذا الحديث قد كُلِّف ضبطَ ما أُسند إليه من رعيته، واؤتُمِنَ عليه، فيَجِبُ عليه أن يجتهد في ذلك، وينصح، ولا يفرط في شيء من ذلك، فإن وفَّى ما عليه من الرعاية حصل له الحظ الأوفر، والأجر الأكبر، وإن كان غير ذلك طالبه كلُّ واحدٍ من رعيته بحقِّه، فكثر مُطالبوه، وناقشه محاسبوه»[(١)].

٢. لأنه خَلق ضعيف يفتقر لكافل يربيه، ويقوم على شؤونه، حتى يقوم بنفسه، ويستغني عن الحضانة[(٢)].

٣. ولأن الطفل إذا انفرد قبل استغنائه عن الحضانة لم يؤمن أن يدخل عليه مَن يفسده، فوجبت حضانته، صونًا له من الفساد المتوقع عليه، وحرصًا على بقائه على فطرته السليمة[(٣)].

٤. ولأن الطفل إذا ترك من غير حضانة وكفالة، كان عُرضة للهلاك، فوجب حفظه عن الهلاك، كما يجب الإنفاق عليه[(٤)].

فتحصيلًا للمصالح ودرءًا لهذه الأخطار المحتملة والمحاذير المتوقعة حض الشارع الحكيم على رعاية الأطفال، والاهتمام بتربيتهم وحضانتهم،

= في كتاب الإمارة –باب فضيلة الإمام العادل، وعقوبة الجائر، والحث على الرفق بالرعية، والنهي عن إدخال المشقة عليهم– ص (٧٨٩) ح رقم ١٨٢٩.

(١) المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم (٢١/٤).

(٢) انظر: مواهب الجليل (٥٩٥/٥).

(٣) انظر: المجموع –تكملة المطيعي– (٣٢٠/١٨).

(٤) انظر: المغني (٤١٢/١١).

ودفع الأذى عنهم، لتبقى فطرتهم السليمة -التي فطرهم الله عليها- صافيةً عن الأكدار، خالية عن الأغيار.

ويتأكد هذا الأمر - أيضًا - في حقّ الطفل الذي يَفقد مربّيه وحاضنَه كاليتيم -مثلًا-، فلذلك رتّب الشارع جزيل الثواب على الإحسان إليه، كما رتّب عظيم العقاب على ظلمه وأكل ماله بالباطل.

وفي ذلك كله يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «والحضانة هي النصر لأنها الإيواء ودفع الأذى، فإذا عدم أبوه طمعت النفوس فيه؛ لأن الإنسان ظلوم جهول، والمظلوم عاجز ضعيف، فتقوى جهة الفساد من جهة قوة المقتضي ومن جهة ضعف المانع، ويتولد عنه فسادان: ضرر اليتيم الذي لا دافع عنه ولا يحسن إليه، وفجور الآدمي الذي لا وازع له، فلهذا أعظم الله أمر اليتامى في كتابه في آيات كثيرة، مثل قوله: ﴿وَإِذۡ أَخَذۡنَا مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ لَا تَعۡبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَانٗا وَذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ﴾ [البقرة:٨٣]، وقوله: ﴿لَّيۡسَ ٱلۡبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمۡ قِبَلَ ٱلۡمَشۡرِقِ وَٱلۡمَغۡرِبِ﴾ إلى قوله: ﴿وَءَاتَى ٱلۡمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينَ﴾ [البقرة:١٧٧]، وقوله: ﴿قُلۡ مَآ أَنفَقۡتُم مِّنۡ خَيۡرٖ فَلِلۡوَٰلِدَيۡنِ وَٱلۡأَقۡرَبِينَ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ﴾ [البقرة:٢١٥] ...»[1].

(١) مجموع الفتاوى (١٠٨/٣٤).

المبحث الثاني
الأحق بالحضانة، وترتيب مستحقيها

وفيه مطلبان:

المطلب الأول
الأحق بالحضانة

تحرير محل النزاع:

أجمع العلماء على أن الأم أحقّ بالولد ما لم تتزوّج، وأنها إذا تزوّجت بطل حقُّها[(١)] نص على ذلك فقهاء الحنفية[(٢)]، والمالكية[(٣)]، والشافعية[(٤)]، والحنابلة[(٥)].

وذلك لما يأتي:

١. عن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما أن امرأة قالت: يا رسول الله؛ إن ابني هذا كان بطني له وعاءً، وثديي له سقاء، وحِجري له حِواء، وإن أباه طلّقني، وأراد أن ينتزعه منّي، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أنتِ أحقُّ به ما لم تنكحي»[(٦)].

---

(١) انظر: معالم السنن (٣/٢٨٢)، والإجماع ص (٦٤)، والاستذكار (٦/٢٩٩)، والمغني (١١/٤١٣).

(٢) انظر: مختصر القدوري ص (١٧٣-١٧٤)، وبدائع الصنائع (٣/٤٥٧-٤٦٠)، وقالوا: الاستغناء في الغلام: أن يأكل وحده، ويشرب وحده، ويلبس وحده، ويستنجي وحده، و... إلخ.

(٣) انظر: القوانين الفقهية ص (٣٨٢-٣٨٣)، وحاشية الدسوقي (٢/٨٢٧،٨٣٣).

(٤) انظر: كفاية الأخيار (٢/٩٣-٩٤)، ومغني المحتاج (٣/٥٩٢،٥٩٨).

(٥) انظر: المبدع (٧/١٨١-١٨٧)، والروض المربع ص (٤٦٣-٤٦٥).

(٦) أخرجه أبو داود في كتاب الطلاق -باب من أحق بالولد- ص (٣٥١) ح رقم ٢٢٧٦، -وسكت عنه- والدارقطني في كتاب النكاح -باب المهر- ص (٨٤٠) ح رقم ٢٢٠، وصححه الحاكم، والذهبي، وابن القيم،=

وهذا نص صريح في كون الأم أحق بحضانة ولدها حتى من أبيه، فضلًا عن غيره من الأقارب وذلك ما لم تتزوج.

٢. ولأن الرحمة والشفقة تقتضيان أن تكون الحضانة لِمن هو أشفق وأرفق بالولد، ولا ريب أن الأم أشدّ شفقة على الولد من غيرها[١]، ويدل على ذلك ما رواه: عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال قدم على النبي ﷺ سبيٌ، فإذا امرأة من السبي تحلب ثديها تسقي، إذا وجدت صبيا فى السبي أخذته فألصقته ببطنها وأرضعته، فقال لنا النبي ﷺ «أترون هذه طارحةً ولدها في النار؟» قلنا: لا، وهي تقدر على أن لا تطرحه، فقال: «الله أرحم بعباده من هذه بولدها»[٢].

فقرّب الرسول ﷺ إلى الصحابة رضي الله عنهم سعة رحمة الله تعالى برحمة الأمّ لولدها، وليس ذلك إلا لفرط شفقتها عليه، فكانت أحقَّ بحضانته من غيرها.

٣. ولأن الأم بتربية ولدها أحن؛ لما جبلت عليه من فضل الميل إلى الأولاد وكثرة الحنو والإشفاق عليهم، فصارت لذلك أحق بحضانته من الأب[٣].

وقد تقدّم في صدر المسألة أنه لا خلاف بين العلماء في ذلك.

المطلب الثاني
ترتيب مستحقي الحضانة

عندما نمعن النظر فيما ذكره الفقهاء رحمهم الله في هذا الباب نجد أن

= وابن الملقن، انظر: المستدرك مع تلخيصه (٢٠٧/٢)، وزاد المعاد (٣٨٩/٥)، والبدر المنير (٣١٧/٨).

(١) انظر: المغني (٤١٦/١١).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الأدب -باب رحمة الولد وتقبيله ومعانقته- ص (٩٧٠) ح رقم ٥٩٩٩، ومسلم في كتاب التوبة -باب في سعة رحمة الله وأنها سبقت غضبه- ص (١١٣١) ح رقم ٢٧٥٤.

(٣) انظر: الحاوي الكبير (٤٩٨/١١-٤٩٩).

مذاهبهم الأربعة متقاربة في ترتيب مستحقي الحضانة، كما أنهم متفقون على تقديم النساء على الرجال، لكونهن أشفق وأرفق وأهدى إلى تربية الصغار، وأن الرجال أيضًا لهم حق في الحضانة لكونهم أقدر على الحماية والصيانة وإقامة مصالح الصغار[١].

لكنهم اختلفوا رحمهم الله في طريقة ترتيب مستحقي الحضانة بعد توفر الشروط فيهم، على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن الأم أحق بالولد، فإن لم تكن الأم؛ فأم الأم أولى من أم الأب، فإن لم تكن؛ فأم الأب أولى من الأخوات، فإن لم تكن جدةٌ؛ فالأخوات أولى من العمات والخالات، وتقدم الأخت من الأم والأب، ثم الأخت من الأم، ثم الأخت من الأب، ثم الخالات أولى من العمات، وهو مذهب الحنفية[٢].

القول الثاني: أن الحضانة للأم، ثم للجدة للأم، ثم الخالة، ثم الجدة للأب وإن علت، ثم الأخت، ثم العمة، ثم ابنة الأخ، ثم للأفضل من العصبة، وهو مذهب المالكية[٣].

القول الثالث: تُقدَّم الأم في الحضانة، ثم أمهاتها، ثم الأب، ثم أمهاته، ثم الجد، ثم أمهاته، ثم الأخوات، ثم الخالات، ثم العمات، وهو مذهب الشافعية[٤]، والحنابلة[٥].

الأدلّة:

أما أصحاب القول الأول وهم الحنفية؛ فقدموا الجدات من قِبل الأم أو

---

(١) انظر: بدائع الصنائع (٣/٤٥٦).
(٢) انظر: مختصر القدوري ص (١٧٣-١٧٤)، وشرح فتح القدير (٤/٣٦٨-٣٦٩).
(٣) انظر: المعونة (٢/٩٤٢)، والقوانين الفقهية ص (٣٨٢).
(٤) انظر: كفاية الأخيار (٢/٩٣-٩٤)، ومغني المحتاج (٣/٥٩٢-٥٩٣).
(٥) انظر: زاد المستقنع ص (١٢٩)، والروض المربع ص (٤٧٨).

الأب، على غيرهن من الآباء والأخوات وغيرهم من أهل الحضانة: لأن هذه الولاية تستفاد من قبل الأمهات، لأنهن الجدات من جهة الأمهات، بدليل أنهن يحرزن ميراث الأمهات وهو السدس، ولأنهن أوفر شفقة على الأولاد.

وقدّموا الأخوات على الخالات والعمات لأنهن بنات الأبوين، ولهذا قدِّمن في الميراث، فيُقدّمن في الحضانة أيضًا[1].

وأما أصحاب القول الثاني وهم المالكية رحمهم الله؛ فقدّموا الخالة على الأب ومَن في جهته كأم الأب: لأن الأب لا يمكن أن يحفظه بنفسه، لأن ذلك لا يليه الرجال بأنفسهم، وإنما يستنيبون غيرهم من النساء، وما دام الأمر كذلك، فالقريبات من الأم -كالخالة- أولى بالولد، لأنهن يدلين بالأم التي هي أولى من الأب[2].

ولما ورد في الحديث الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «الخالة بمنزلة الأم»[3].

ونوقش الاستدلال بالحديث: بأنه يدلّ فقط على أن للخالة حقًّا في الجملة، وليس النزاع فيه، إنما النزاع في الترجيح عند الاجتماع، ولا يدلّ على ذلك بدليل أن المالكية أنفسهم يقدّمون عليها أمَّ الأم[4].

وأما أصحاب القول الثالث وهم الشافعية والحنابلة رحمهم الله؛ فقدموا الأب على أمهاته وهن الجدات من قِبله، لكونه أصلهن، ويدلين به، فكان أولى بالحضانة منهن[5].

وقدّموا الجدّة من قِبل الأب على الخالة: لأن أم الأب جدة وارثة، فقدمت على الخالة، كأم الأم، ولأن لها ولادة ووراثة، فأشبهت أم الأم[6].

(١) انظر: العناية شرح الهداية (١٧٩/٦).
(٢) انظر: المعونة (٩٤٢/٢).
(٣) أخرجه البخاري -مطولًا- في كتاب المغازي -باب عمرة القضاء- ص (٦٨٥) ح رقم ٤٢٥١.
(٤) انظر: المغني (٤٢٢/١١).
(٥) انظر: مغني المحتاج (٥٩٢/٣).
(٦) انظر: المغني (٤٢٢/١١).

وقدّموا الأخوات على الخالات والعمات: لأن الأخوات اجتمعن مع الولد في الصلب والبطن، أو في أحدهما، والأخوات أيضًا يشاركنه في النسب، فكُنَّ عليه أشفق[1].

التـرجيح:

الراجح -والله تعالى أعلم- هو قول الشافعية والحنابلة رحمهم الله، وذلك لما يأتي:

١. أن الأب هو أصل الجدات من قِبله، فكان أولى بالحضانة منهن، لكونه له عليه ولادة مباشرة.

٢. أن الخالة لا ولادة لها فيقدم عليها من له ولادة، كتقديم أم الأم على الخالة، فعلى هذا متى وجدت جدة وارثة فهي أولى، ممن هو غير وارث من غير عمودي النسب بكل حال، وإن علت درجتها، لفضيلة الولادة والوراثة، فلذلك كانت الجدة من قِبل الأب أولى من الخالة[2].

(١) انظر: مغني المحتاج (٣/٥٩٢،٥٩٤).
(٢) انظر: المغني (١١/٤٢٢).

المبحث الثالث
شروط الحضانة

اتفق الفقهاء من حيث الجملة على اشتراط شروط معيّنة في الحاضن أو الحاضنة بعد استحقاقه لها من جهة القرابة، بحيث إذا اختل أحد هذه الشروط تنتقل الحضانة إلى مَن يليه في الأولوية.

وقد اتفقت المذاهب الأربعة على اشتراط بعض تلك الشروط، وتفرّد بعضها ببعض الشروط، وإليك تفاصيل مذاهبهم في ذلك:

أولًا: مذهب الحنفية:

يشترط في الحاضنة أن تكون حرة، بالغة، عاقلة، أمينة(١)، قادرة، وأن تخلو من زوج أجنبي من المحضون، وكذا في الحاضن سوى الشرط الأخير(٢).

ثانيًا: مذهب المالكية:

يشترط في الحاضن أو الحاضنة: العقل، والأمانة، والكفاية، والإقامة، ويشترط في الحاضنة فقط: والخلو من زوج أجنبي من الولد، وفي الحاضن فقط أن يكون عنده مَن يحضن من النساء(٣).

ثالثًا: مذهب الشافعية:

يشترط في الحاضن والحاضنة: الإسلام، والعقل، والحرية، والعفّة،

---

(١) والمراد بكونها أمينة: أن لا يضيع الولد عندها باشتغالها عنه بالخروج من منزلها كل وقت، وليس المراد بها العدالة المضادة للفسق، لأن الذمية عندهم أحق بولدها المسلم ما لم يعقل الأديان، فالفاسقة المسلمة أولى، حاشية ابن عابدين (٥/ ٢٥٣).

(٢) انظر: بدائع الصنائع (٣/٤٥٨)، وحاشية ابن عابدين (٥/٢٥٣).

(٣) انظر: حاشية الدسوقي (٢/٥٢١،٥٣١)، ومواهب الجليل (٥/٥٩٧).

والأمانة (العدالة)، والإقامة، والخلو من زوج أجنبي من المحضون، وهذا خاص بالحاضنة[١].

رابعًا: مذهب الحنابلة:

يشترط فيهما: الإسلام، والتكليف، والعدالة، والحرية، والإقامة، والخلو من زوج أجنبي من المحضون[٢].

الأدلة:

استدلّوا على اشتراط الحرية في الحضانة، بما يلي:

١. أن الحضانة ضرب من الولاية، والأَمَة ليست من أهل الولاية، إذ الرق يمنع من استحقاق الولاية، فلا حق للأمة وأم الولد أو مَن فيه رِق في حضانة الحر[٣].

٢. أن الأَمَة لا تملك منافعها التي تحصل الكفالة بها، لكونها مملوكة لسيدها، فلم يكن لها حضانة كما لو بيعت ونقلت[٤].

واستدلّوا على اشتراط الأمانة والعدالة في الحضانة بما يلي:

١. أن الفاسق عاجز عن صلاح نفسه، فكان بأن يعجز عن صلاح ولده أشبه، ولأنه ربما اقتدى الولد بفساده لاقترانه به ونشوئه معه[٥].

٢. أن الفاسق غير موثوق به في أداء الواجب في الحضانة، ولا حظ للولد في حضانته لأنه ينشأ على طريقته، فيكون ذلك خطرًا على دينه وأخلاقه[٦].

---

(١) انظر: كفاية الأخيار (٢/٩٤)، ومغني المحتاج (٣/٥٩٥).
(٢) انظر: المغني (١١/٤١٢)، وزاد المستقنع ص (١٢٩).
(٣) انظر: الحاوي الكبير (١١/٥٠٢)، وبدائع الصنائع (٣/٤٥٨).
(٤) المغني (١١/٤١٢).
(٥) انظر: الحاوي الكبير (١١/٥٠٣).
(٦) انظر: المغني (١١/٤١٢).

ونوقش: بأن الحضانة تثبت للمرأة الذمية على ولدها المسلم ما لم يعقل الأديان، فالفاسقة المسلمة أولى[(١)].

ويجاب: بأن الإسلام شرط في ثبوت الحضانة للحاضن والحاضنة -على الصحيح-، فلا حق للذميّة على ولدها المسلم، كما سيأتي.

٣. أن العدالة شرط في استحقاق الولاية، فكانت شرطًا في استحقاق الكفالة والحضانة[(٢)].

واستدلّوا على اشتراط البلوغ والعقل (التكليف) والقدرة في الحضانة بما يلي:

١. أن العقل لا بد منه لصحة الولاية، وأهلية الكفالة، لأنه إذا كان أحدهما مجنونا أو معتوهًا أو مخبولًا فقد صار مكفولًا، فلم يجز أن يكون كافلا[(٣)].

٢. أن الطفل أو المعتوه لا يقدر على الحضانة، بل هو محتاج إلى من يكفله، فكيف يكفل غيره؟[(٤)].

واستدلّوا على اشتراط الخلو من الزوج الأجنبي من المحضون في ثبوت الحضانة للمرأة بما يلي:

١. عن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما أن امرأة قالت: يا رسول الله؛ إن ابني هذا كان بطني له وعاءً، وثديي له سقاء، وحِجري له حِواء، وإن أباه طلّقني، وأراد أن ينتزعه منّي، فقال لها رسول الله ﷺ: «أنتِ أحقُّ به ما لم تنكحي»[(٥)].

(١) انظر: حاشية ابن عابدين (٥/ ٢٥٣).
(٢) انظر: الحاوي الكبير (١١/٥٠٣).
(٣) انظر: كتاب النفقات ص (٢٦٤).
(٤) انظر: المغني (١١/٤١٢).
(٥) تقدّم تخريجه.

وهذا الحديث نص في اشتراط خلوّ المرأة من الزوج لاستحقاق الحضانة وكفالة الولد، لقوله ﷺ «ما لم تنكحي»[١].

٢. أن الصغير يلحقه الجفاء والمذلة من قبل الأب، لأنه يُبغضه لغيْرته، وينظر إليه نظرة كراهة وربما قتر عليه في النفقة، فيتضرر بذلك[٢].

٣. أن النكاح يمنع من مقصود الكفالة؛ لاشتغال أمّه بحقوق الزوج، والزوج يمنعها من التشاغل بغيره، فسقط حقها من الحضانة لمصلحة الولد[٣].

٤. أن على والد الطفل وعصبته عارًا في مُقام ولدهم مع زوج أمه، فوجب دفع العار عنه صونًا لعِرضه[٤].

واختلفوا في اشتراط الإسلام في الحاضن والحاضنة على قولين:

القول الأول: أن الإسلام ليس شرطًا في استحقاق الحضانة، وأن الذميّة لها الحق في حضانة ولدها المسلم، وهو مذهب الحنفية[٥]، والمالكية[٦].

القول الثاني: أن الإسلام شرط في استحقاق الحضانة، وأن غير المسلمة لا حق لها في حضانة الولد، وهو مذهب الشافعية[٧]، والحنابلة[٨].

الأدلّة:

استدلّ أصحاب القول الأول بأدلّة، منها:

١. عن رافع بن سنان رضي الله عنه، أنه أسلم وأبتْ امرأتُه أن تُسلم، وكان له منها

(١) انظر: كتاب النفقات ص (٢٧٣)، وبدائع الصنائع (٤٥٨/٣)، ومواهب الجليل (٥٩٨/٥).
(٢) بدائع الصنائع (٤٥٨/٣).
(٣) انظر: الحاوي الكبير (٥٠٥/١١).
(٤) انظر: كتاب النفقات ص (٢٧٣).
(٥) انظر: بدائع الصنائع (٤٥٨/٣)، وحاشية ابن عابدين (٢٥٣/٥).
(٦) انظر: مواهب الجليل (٥٩٧/٥)، وحاشية الدسوقي (٥٢٨/٤-٥٢٩)، إلا أنهم يقيّدون الجواز بأمن الخوف على المحضون، فإن خيف عليه؛ ضُمّ إلى المسلمين.
(٧) انظر: كفاية الأخيار (٩٤/٢)، ومغني المحتاج (٥٩٥/٣).
(٨) انظر: المغني (٤١٢/١١)، وعمدة الطالب ص (٢١٩).

ابنةٌ تشبه بالفطيم، فخاصمها إلى رسول الله ﷺ، فقال: «ضَعاها بينكما، ثم ادْعُواها» ففعلا، فمالت إلى أمِّها، فقال رسول الله ﷺ: «اللهم اهدها» فمالت إلى أبيها، فأخذها[1].

ففي الحديث تخيير النبي ﷺ للطفلة بين أبيها المسلم وأمها التي أبت أن تسلم، فلو كان الإسلام شرطًا في الحضانة لَمَا خيّرها النبي ﷺ، ولحكم بها لأبيها مباشرة.

ونوقش بثلاثة أمور[2]:

أحدها: أن المقصود به ظهور المعجزة باستجابة دعوته.

والثاني: أنها كانت فطيمًا، والفطيم لا يخيَّر، بل حتى يميّز على الأقلّ.

والثالث: أنه دعا بهدايتها إلى مستحق كفالتها لا إلى الإسلام، لثبوت إسلامها بإسلام أبيها، فلو كان للأم حق لأقرها عليه، ولما دعا بهدايتها إلى مستحقها.

٢. أن هذا الحق إنما يثبت نظرًا للصغير، فلا يختلف بالإسلام والكفر، ولا يكون اتحاد الدين شرطًا لثبوته، فكان أهل الذمة في هذه الحضانة بمنزلة أهل الإسلام[3].

٣. ولأن الحضانة مبنية على الشفقة والرحمة، والشفقة لا تختلف باختلاف الدين، فاستوت فيها المسلمة والكتابية والمجوسية[4].

واستدلّ أصحاب القول الثاني بأدلّة، منها:

١. قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء:١٤١].

والحضانة نوع ولاية، ففي إثباتها لغير المسلمة: جعل سبيل للكافرة على الولد المسلم، وذلك ممنوع بنص الآية.

---

(١) أخرجه الدارقطني في كتاب الطلاق والخلع والإيلاء وغيره ص (٨٨٩) ح رقم ١٢٦، وصححه الحاكم، ووافقه الذهبي، انظر: المستدرك (٢/٢٠٧).

(٢) الحاوي الكبير (١١/٥٠٣).

(٣) انظر: بدائع الصنائع (٣/٤٥٨).

(٤) انظر: حاشية ابن عابدين (٥/٢٥٣). وحاشية الدسوقي (٢/٥٢٩).

٢. أن الحضانة إذا لم تثبت للفاسق فالكافر أولى، لأن ضرره أكثر فإنه يفتنه عن دينه ويخرجه عن الإسلام بتعليمه الكفر وتزيينه له وتربيته عليه، وهذا أعظم الضرر(١).

٣. أن الحضانة ولاية، فلا تثبت لكافر على مسلم كولاية النكاح والمال، إذ لا يؤمن أن يفتنه عن دينه، وربما ألف مِن كفرها ما يتعذر انتقاله عنه بعد بلوغه(٢).

الترجيح:

الراجح -والله أعلم- هو القول الثاني، وأن الإسلام شرط في استحقاق الحضانة، وذلك لما يلي:

الأول: ما سبق في الآية من منع أن يكون للكافر سبيلًا على المؤمن، ولا ريب أن الحضانة والكفالة من أعظم السبل عليه، لأنه يربّيه ويلي أموره.

الثاني: أن الحديث الذي استدلّ به المخالف، قد ضعّفه أهل النقل، وعلى فرض صحته؛ فليس نصًّا في استحقاق الكافر للحضانة، كما تقدّم الجواب عليه.

الثالث: أن الحضانة إنما تثبت لحظ الولد ومصلحته، فلا تشرع على وجه يكون فيه هلاكه وهلاك دينه(٣).

وأما اشتراط الإقامة وعدم السفر؛ فسيأتي في مسقطات الحضانة بإذن الله تعالى.

---

(١) انظر: المغني (١١/٤١٣).
(٢) انظر: الحاوي الكبير (١١/٥٠٣)، والمغني (١١/٤١٣).
(٣) انظر: المغني (١١/٤١٣).

المبحث الرابع
مدة الحضانة ومكانها

وفيه مطلبان:

المطلب الأول
مدة الحضانة

تحرير محل النزاع:

اتفق الفقهاء على أن حضانة الطفل تكون لأمه ما لم تتزوج من أجنبي منه.

واختلفوا في وقت انتهاء مدة الحضانة، وفي تخيير المحضون إذا عقل وميّز، وفي الوقت الذي يُخَيَّر فيه بين أبويه على أربعة أقوال:

القول الأول: أن الحضانة، تستمر في الغلام حتى يستغني، وفي الجارية حتى تحيض، ولا خيار لهما قبل البلوغ، وهو مذهب الحنفية[(١)].

القول الثاني: أن الحضانة، تستمر في الذكر إلى البلوغ، وفي الأنثى إلى دخول الزوج بها، وهو مذهب المالكية[(٢)].

القول الثالث: إذا صار المحضون -ذكرًا كان أو أنثى- مميِّزًا؛ خُيّر بين أبويه، فيكون عند من اختار منهما، وهو مذهب الشافعية[(٣)].

(١) انظر: مختصر القدوري ص (١٧٣-١٧٤)، وبدائع الصنائع (٣/٤٥٧-٤٦٠)، قالوا: الاستغناء في الغلام: أن يأكل وحده، ويشرب وحده، ويلبس وحده، ويستنجي وحده، و... إلخ.

(٢) انظر: القوانين الفقهية ص (٣٨٢-٣٨٣)، وحاشية الدسوقي (٢/٨٢٧،٨٣٣).

(٣) انظر: كفاية الأخيار (٢/٩٣-٩٤)، ومغني المحتاج (٣/٥٩٢،٥٩٨).

القول الرابع: إذا بلغ الغلام سبعًا؛ خُيّر بين أبويه، فكان مع مَن اختار منهما، والأنثى تكون بعد السبع عند أبيها وجوبًا، ولا تُخيَّر، وهو مذهب الحنابلة[١].

الأدلّة:

استدلّ أصحاب القول الأول الحنفية بأدلة منها:

١. عن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما أن امرأة قالت: يا رسول الله؛ إن ابني هذا كان بطني له وعاءً، وثديي له سقاء، وحِجري له حِواء، وإن أباه طلّقني، وأراد أن ينتزعه منّي، فقال لها رسول الله ﷺ: «أنتِ أحقُّ به ما لم تنكحي»[٢]، ولم يخيّر الولد بينهما[٣].

٢. ولأن الصغير إذا خُيِّر؛ قد يغلبه هواه فيميل إلى اللذة الحاضرة من الفراغ والكسل، فيختار شرَّ الأبوين، وهو الذي يهمله ولا يؤدّبه[٤].

ونوقش: بأن التقديم في الحضانة لِمن هو أشفق وأرفق بالولد، فإذا عقل وميّز بين الإكرام وضدّه؛ فمال إلى أحد الأبوين، دلّ على أنه أرفق به[٥]، إضافة إلى ورود الشرع به.

واستدلّ أصحاب القول الثاني المالكية بـ:

قوله ﷺ: «أنتِ أحقُّ به ما لم تنكحي»[٦]، فأطلق ولم يقيد ذلك ببلوغ ولا تمييز[٧].

---

(١) انظر: المبدع (١٨١/٧–١٨٧)، والروض المربع ص (٤٦٣–٤٦٥).
(٢) سبق تخريجه.
(٣) انظر: بدائع الصنائع (٤٦١/٣).
(٤) انظر: بدائع الصنائع (٤٦١/٣).
(٥) انظر: المغني (٤١٦/١١).
(٦) تقدم تخريجه.
(٧) انظر: المعونة (٩٤١/٢).

ويناقش: بأن الحديث ورد أيضًا في التخيير، فوجب المصير إلى الجمع بين الأدلة.

واستدل أصحاب القول الثالث الشافعية بأدلّة منها:

١. عن أبي هريرة رضي الله عنه «أن النبي ﷺ خَيَّر غلامًا بين أبيه وأمه»[١].

٢. عن رافع بن سنان رضي الله عنه، أنه أسلم وأبت امرأتُه أن تُسلم، وكان له منها ابنةٌ تشبه بالفطيم، فخاصمها إلى رسول الله ﷺ، فقال: «ضَعاها بينكما، ثم ادْعُواها» ففعلا، فمالت إلى أمِّها، فقال رسول الله ﷺ: «اللهم اهدها» فمالت إلى أبيها، فأخذها[٢].

فدل على ثبوت حكم التخيير للولد بين والديه، من غير فصل بين الذكر والأنثى[٣].

ونوقش: بأن هذا التخيير محمول على التخيير بعد البلوغ، لا قبله[٤].

وأجيب: بأن حقيقة الغلام: مَن لم يبلغ، فحمله على البالغ إخراج له عن الحقيقة إلى المجاز بغير موجب، ولا قرينة صارفة[٥].

واستدل أصحب القول الرابع الحنابلة بأدلّة منها:

١. عن أبي هريرة رضي الله عنه «أن النبي ﷺ خَيَّر غلامًا بين أبيه وأمه»[٦].

فاقتصر التخيير في الغلام دون الجارية، لأن الشرع ورد في أمره دونها، فلا تُقاس عليه[٧].

(١) سبق تخريجه.
(٢) سبق تخريجه.
(٣) الحاوي للماوردي (١١/٤٩٩).
(٤) انظر: بدائع الصنائع (٣/٤٦١).
(٥) انظر: زاد المعاد (٥/٤٢٦-٤٢٧)، وترتيب القاموس المحيط (٣/٤١٣).
(٦) سبق تخريجه.
(٧) انظر: المغني (١١/٤١٨)، وزاد المعاد (٥/٤١٨).

ويناقش: بأن الحديث ورد أيضًا في تخيير الجارية، كما تقدم في أدلة الشافعية.

٢. أن الغرض من الحضانة الحظ، والحظ للجارية بعد السبع أن تكون عند أبيها، لأنها تُخطَب منه، وهو وليّها، وتحتاج إلى حفظٍ، والأب أولى بذلك[١].

الترجيح:

لعل الراجح -والله أعلم- هو مذهب الشافعية، وذلك لأمرين:

الأول: أن القول بالتخيير في غير محلّ الإجماع، هو قضاء عمر وعليّ رضي الله عنهما، ولا مخالف لهما من الصحابة[٢].

الثاني: أن في القول به جمعًا بين الأدلة، وذلك أولى من إعمال بعضها، وإهمال البعض الآخر.

المطلب الثاني
مكان الحضانة

الأصل في مكان حضانة الولد أنه مكان إقامة الزوجين إذا كانت الزوجية بينهما قائمة، وأما إذا حصلت الفرقة بينهما، فأراد مستحِقُّ الحضانة من الأبوين أن يسافر بالولد؛ فقد اختلف الفقهاء في ذلك، هل السفر يُسقط الحق في الحضانة أو لا يسقطه، فيجوز لمستحِقّها أن يسافر به معه؟.

تحرير محلّ النزاع[٣]:

(١) انظر: المغني (١١/٤١٨).
(٢) انظر: الحاوي الكبير (١١/٤٩٩)، والاستذكار (٦/٢٩٩).
(٣) انظر: بدائع الصنائع (٣/٤٦٢)، المعونة (٢/٩٤١-٩٤٢)، والحاوي الكبير (١١/٥٠٤)، والمغني (١١/٤١٩-٤٢٠).

محل اختلاف الفقهاء في المسألة، إذا كان السفر سفرًا بعيدًا، وكان أيضًا سفر نقلة واستيطان، وكان الطريق مأمونًا.

أما إذا كان السفر قريبًا كأقلّ من مسافة القصر، ومسير يوم وليلة؛ فلا يُسقط ذلك حقّ الحضانة، لأن ذلك في عِداد البلدة الكبيرة، أحدهما يسكن في طرفها، والآخر في الطرف الآخر، فكان كحكم الإقامة، إذ ليس فيه البُعد المانع من رؤية الولد، والقيام بما يصلحه.

وكذلك إذا كان السفر سفرَ الحاجة، بحيث يرجع المسافر منهما فور إنجاز الحاجة، فالمقيم منهما أولى بالحضانة أيضًا، لأن الإقامة أودع، والسفر أخطر.

كما أن الطريق إذا لم يكن مأمونًا أيضًا فلا يجوز التغرير بالولد، وجعله عرضة للأخطار.

وأما إذا أراد أحد الأبوين السفرَ البعيد إلى بلد آخر -سواء كان المسافر هو مستحِق الحضانة كالأم قبل تزوجها، أو لا، كبعد تزوّجها مثَلًا- وكان السفرُ سفرَ انتقال واستيطان، فاختلف الفقهاء في ذلك، هل الأب أحقّ بالحضانة عند اختلاف بلد إقامتهما، أو أن السفر لا يؤثر في استحقاق الحضانة، فيبقى المستحِقّ قبل السفر هو الأولى به؟ على قولين:

القول الأول: أن الأم إذا استحقت الحضانة، ثم أرادت أن تسافر بعيدًا سفر انتقال واستيطان؛ فإن كان إلى بلدها، وكان الزوج أيضًا تزوجها في ذلك البلد؛ فلها حينئذ أن تنقل المحضون معها، وأما إذا كان إلى غير بلدها، أو إلى بلدها ولكن لم يتزوجها فيه، فليس لها أن تنقل المحضون معها، بل يبقى مع أبيه، وهو مذهب الحنفية[1].

(١) انظر: بدائع الصنائع (٤٦٢/٣)، وحاشية ابن عابدين (٢٧٣/٥)، فلا بد في جواز الانتقال إلى البلدة البعيدة من شرطين: كونها وطنها، وكون العقد فيها.

القول الثاني: أن الأم إذا استحقت الحضانة، ثم أرادت أن تسافر بعيدًا سفرَ انتقال واستيطان؛ فالأب أولى منها بالحضانة حينئذ، وله انتزاع الولد منها، وكذلك إذا كان الأب هو مريد السفر أيضًا؛ فله أن يسافر به، فهو أولى بالمحضون -عمومًا- عند اختلاف بلد إقامتهما، سواء كان هو المقيم أو المنتقل، وهو مذهب المالكية[1]، والشافعية[2]، والحنابلة[3].

الأدلّة:

استدلّ الحنفية بما يأتي:

أما كون للأم نقْلُ المحضون إلى بلدها الذي وقع فيه النكاح.

فلأن المانع هو ضرر التفريق بينه وبين ولده، وقد رضي به لوجود دليل الرضا، وهو التزوج بها في بلدها، لأن من تزوج امرأة في بلدها، فالظاهر أنه يقيم فيه، والولد من ثمرات النكاح، فكان راضيًا بحضانة الولد في ذلك البلد، فكان راضيا بالتفريق بينه وبين ولده[4].

وأما كون ليس لها نقله إلى بلدها إن لم يقع فيه الزواج.

فلأنه إذا لم يقع النكاح في بلدها لم توجد دلالة الرضا بالمقام في بلدها، فلم يكن راضيًا بحضانة الولد فيه، فلم يكن راضيًا بضرر التفريق[5].

وأما كون ليس لها نقله إلى غير بلدها أيضًا وإن وقع فيه الزواج؛ فلـ:

١. أن التزوج في دار ليس التزامًا للمقام فيها عرفًا، فلا يكون لها النقلة إليها[6].

(١) انظر: المعونة (٢/٩٤١-٩٤٢)، والقوانين الفقهية ص (٣٨٣)، وأما إذا كان المنتقل هو الأب، ورضيت الأم بالانتقال معه؛ فلا يسقط حقّها في الحضانة حينئذ.
(٢) انظر: كفاية الأخيار (٢/٩٥)، ومغني المحتاج (٣/٦٠٠).
(٣) انظر: المغني (١١/٤١٩)، وكشاف القناع (٥/٥٠٠).
(٤) بدائع الصنائع (٣/٤٦٢).
(٥) انظر: المصدر السابق.
(٦) حاشية ابن عابدين (٥/٢٧٣).

٢. ولأن ذلك البلد الذي وقع فيه النكاح ليس ببلدها ولا بلد الزوج، بل هو دار غربة لها كالبلد الذي فيه الزوج، فلم يكن النكاح فيه دليلَ الرضا بالمقام فيه ولا بضرر التفريق(١).

ونوقشت هذه الأدلة: بأنه لو كان هذا المعنى معتبرًا في انتقال الأم لوجب اعتباره في انتقال الأب، وقد سلّموا أن الأب أحق بالمحضون عند عدم توفر الشرطين في الأم، بِغَضّ النظر عن كون الأب يبقى مع المحضون في بلده أو بلد الزواج(٢).

واستدلّ الجمهور (المالكية والشافعية والحنابلة) بأدلّة منها:

١. أن الأب في العادة هو الذي يقوم بتأديب الصغير وولاية أمره، فإذا لم يكن الولد في بلد الأب ضاع، فاستوجب حفظ الولد أن يكون في بلد أبيه عند اختلاف مكان إقامتهما(٣).

٢. لأن في بقائه مع أبيه احتياطًا للنسب، فإن النسب يتحفظ بالآباء، مع ما فيه أيضًا من الرعاية لمصلحة التأديب والتعليم، وسهولة الإنفاق والقيام بمؤنته(٤).

٣. لأنه قد اختلف مسكن الأبوين، فكان الأب أحق منها، كما لو انتقلت من بلد إلى غير بلدها، أو إلى بلد لم يكن فيه أصل النكاح(٥).

الترجيح:

الراجح -والله أعلم- هو قول الجمهور، وأن مكان الحضانة هو حيث يقيم الأب، وأن الأب أحق بالحضانة عند اختلاف المسكنَيْن، وذلك لما يلي:

(١) انظر: بدائع الصنائع (٣/٤٦٢).
(٢) انظر: الحاوي الكبير (١١/٥٠٤).
(٣) انظر: كشاف القناع (٥/٥٠٠).
(٤) انظر: كفاية الأخيار (٢/٩٥).
(٥) انظر: المغني (١١/٤٢٠).

الأول: أن كون الولد مع أبيه وبجوار عصبته أحفظ له من كونه مع أمه وبجوار أخواله، فضلًا عن غيرهم من الأجانب[١].

الثاني: أن في المسافرة بالولد إضرارًا وتغريرًا به وخطرًا عليه، فيُمنع ذلك لمصلحة الولد[٢].

الثالث: أن الأم إنما استحقت الحضانة لفرط شفقتها على الولد، ولأن ذلك أصلح له، مع قيام الأب بالإنفاق عليه وولاية أمره، فإذا سافرت به لم يتمكن الأب من ذلك، فسقط حقّها.

(١) انظر: المعونة (٢/٩٤٢).
(٢) انظر: المغني (١١/٤١٩).

المبحث الخامس
أخذ الأجرة على الحضانة

اتفق الفقهاء على جواز أخذ الأجرة على الحضانة، صرح بذلك فقهاء المذاهب الأربعة الحنفية(1)، والمالكية(2)، والشافعية(3)، والحنابلة(4).

واستدلوا لذلك بما يلي:

1. قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَى﴾ [الطلاق:6].

2. أن الإجماع قد انعقد على جواز استئجار المرضعة على إرضاع الولد(5)، وأخذها الأجرة على ذلك.

   وإذا جاز أخذ الأجرة على الرضاع مع صعوبة تحديد ما انعقد عليه عقد الإجارة من اللبن، وعدم إمكان تقديره؛ ففي جواز أخذ الأجرة على الحضانة أولى وأحرى، لانضباط أعمال الحضانة، وقلة الغرر فيها بالنسبة للرضاع.

3. أن الحضانة من أسباب الكفاية، فجاز أخذ الأجرة عليها، كما جاز أخذ النفقة ممن وجبت عليه(6).

(1) انظر: البحر الرائق (٤/٢٢٣)، وحاشية ابن عابدين (٥/٢٦٠).
(2) انظر: مواهب الجليل (٥/٦٠٥)، والفواكه الدواني (٣/١٠٧٦).
(3) انظر: الفتاوى الكبرى للهيتمي (٤/٢١٦)، وكفاية الأخيار (٢/٩٣).
(4) انظر: الإنصاف (٦/١٣)، وشرح منتهى الإرادات (٢/٢٤٥)، ونصوا على أن العقد في الرضاع إنما يقع حقيقة على الحضانة أي: خدمة المرتضع وحمله ودهنه ونحوه ووضع الثدي في فمه واللبن تبع.
(5) انظر: الإجماع لابن المنذر ص (٩١).
(6) انظر: كفاية الأخيار (٢/٩٣).

المبحث السادس
مسقطات الحضانة

قد تقدم في المبحث الثالث ذكرُ شروط الحضانة وأدلة اشتراط كل شرطٍ منها، وإذا تقرّر ذلك؛ فإن أضداد تلك الشروط بعينها هي مسقطات الحضانة، إذ الشرط اصطلاحًا: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته[1]، فإن اختل شرط منها؛ سقطتْ، لأن علة استحقاق الحضانة مركبة من هذه الصفات، ولا شك أن الماهية المركبة من أجزاء تنتفي بانتفاء جزء منها[2]، فالشروط معتبرة في الاستحقاق والمباشرة، فمن اتصف بضدها سقط حقه جملة[3]، على اختلاف بين الفقهاء في عدِّ شروطها.

وإليك تفاصيل مذاهبهم في الشروط:

أولًا: مذهب الحنفية:

يشترط في الحاضنة أن تكون حرة، بالغة، عاقلة، أمينة، قادرة، وأن تخلو من زوج أجنبي من المحضون، وكذا في الحاضن سوى الشرط الأخير[4].

ثانيًا: مذهب المالكية:

يشترط في الحاضن أو الحاضنة: العقل، والأمانة، والكفاية، ويشترط

(١) شرح تنقيح الفصول (١٤٨/١).
(٢) انظر: كفاية الأخيار (٩٥/٢).
(٣) حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني (١٦٩/٢).
(٤) انظر: بدائع الصنائع (٤٥٨/٣)، وحاشية ابن عابدين (٢٥٣/٥).

في الحاضنة فقط: الخلو من زوج أجنبي من الولد، وفي الحاضن فقط أن يكون عنده مَن يحضن من النساء(١).

ثالثًا: مذهب الشافعية:

يشترط في الحاضن والحاضنة: الإسلام، العقل، الحرية، العفّة، الأمانة (العدالة)، الإقامة، الخلو من زوج أجنبي من المحضون، وهذا خاص بالحاضنة(٢).

رابعًا: مذهب الحنابلة:

يشترط فيهما: الإسلام، والتكليف، والعدالة، والحرية، الخلو من زوج أجنبي من المحضون(٣).

ويزاد على هذه الشروط: السفر البعيد إذا كان سفر انتقال واستيطان، وقد سبق تفصيل مذاهبهم فيه أيضًا في المطلب الثاني (مكان الحضانة) من المبحث الرابع.

فمثل هذا السفر مسقِطٌ للحضانة، وإن لم ينص بعض المذاهب على أن «الإقامة» من شروط الحضانة، إلا أنهم -جميعًا- ذكروا أن السفر البعيد إذا كان سفر انتقال واستيطان، فإنه من مسقطات الحق في الحضانة.

وإن كان الحنفية أيضًا قيدوا ذلك بشرطين: أن تكون الأم تريد السفر بالمحضون إلى غير بلدها، أو إلى بلدها ولكن لم يقع النكاح فيه، فأما إن كان السفر إلى بلدها، أو إلى غير بلدها ولكن الزواج وقع في ذلك البلد؛ فهذا السفر لا يُسقط الحضانة، بل لها حينئذ أن تنقل المحضون معها حيث استقرّت.

---

(١) انظر: حاشية الدسوقي (٢/٥٢٨)، ومواهب الجليل (٥/٥٩٧).

(٢) انظر: كفاية الأخيار (٢/٩٤)، ومغني المحتاج (٣/٥٩٥).

(٣) انظر: المغني (١١/٤١٢)، وزاد المستقنع ص (١٢٩).

وأما الجمهور من المالكية، والشافعية، والحنابلة، فلم يشترطوا هذين الشرطين، بل اعتبروا سفر الانتقال والاستيطان إذا كان أكثر من مسافة القصر، مسقِطًا للحضانة مطلقًا، فيكون الأب أولى به حينئذ، سواء كان هو المنتقل أو المقيم.

المبحث السابع
حقوق الحاضن والمحضون

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول
الحضانة حق للحاضن أم المحضون والأثر المترتب على ذلك

اختلف الفقهاء في الحضانة، هل هي حق للحاضن أم حق للمحضون؟ على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن الحضانة حقٌّ للحاضن، وهو مذهب الحنفية[(١)]، وهو المشهور من مذهب المالكية[(٢)]، والظاهر من مذهب الشافعية[(٣)]، ورواية عند الحنابلة[(٤)].

القول الثاني: أن الحضانة حقٌّ للمحضون، وهو رواية عند الحنفية[(٥)]، والمالكية[(٦)]، والحنابلة[(٧)].

---

(١) والفتوى على هذا القول عندهم، ورجحه غيرُ واحدٍ، فقالوا: الحضانة حقها، وإن أسقطتْه وتنازلتْ عنه؛ سقط وتحوّل إلى غيرها، ولكن إذا امتنعتْ غيرُها أجبرتْ عليها، كي لا يضيع الولد، انظر: البحر الرائق (١٨١/٤)، وحاشية ابن عابدين (٢٥٨/٥).

(٢) انظر: القوانين الفقهية ص (٣٨٤)، ومواهب الجليل (٥٩٥/٥).

(٣) فالظاهر من مذهبهم أنها حقّها، فلذا نصوا على أنها إن امتنعت؛ لم تجبر عليها، وكذلك إذا اتفق الوالدان على تسليم الحضانة إلى أحدهما؛ لزم ذلك، وسقط تخيير الولد، لأن مذهبهم على تخيير الولد بين الأبوين إذا أصبح مميِّزًا، فلو كان حقّه؛ لَمَا سقط تخييره، انظر: الحاوي الكبير (٥٠٦/١١)، وتحفة الحبيب على شرح الخطيب (٤٧٦/٤)، ومغني المحتاج (٥٩٨،٥٩٢/٣).

(٤) أطلقا الروايتين في المبدع (٢٠٥/٨)، والإنصاف (٣١٤/٩)، من غير ترجيح ولا تشهير.

(٥) انظر: البحر الرائق (١٨١/٤)، وحاشية ابن عابدين (٢٥٨/٥).

(٦) انظر: المعونة (٩٤٠/٢)، والقوانين الفقهية ص (٣٨٤).

(٧) أطلقا الروايتين في المبدع (٢٠٥/٨)، والإنصاف (٣١٤/٩)، من غير ترجيح ولا تشهير.

القول الثالث: أن الحضانة حقٌّ لهما، ومشترك بينهما، وهو رواية ثالثة عند المالكية[1].

الأدلّة:

استدلّ أصحاب القول الأول بما يلي:

١. عن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما أن امرأة قالت: يا رسول الله؛ إن ابني هذا كان بطني له وعاءً، وثديي له سقاء، وحِجري له حِواء، وإن أباه طلّقني، وأراد أن ينتزعه منّي، فقال لها رسول الله ﷺ: «أنتِ أحقُّ به ما لم تنكحي»[2].

فدلّ هذا الحديث على أن الحضانة حقّ للحاضن، حيث نسبها إلى الأم، وأثبتها لها[3].

ويناقش: بأن الحديث لا يدلّ على حصر الحق في جهة الحاضن، لأن صيغة التفضيل مشعِرة باشتراكها مع غيرها في الحق، وإن كان حقها أولى.

٢. أن الأم يلحقها ضررٌ بالتفرقة بينها وبين ولدها، مع كونها أحنَّ عليه، وأرفقَ به من غيرها[4].

واستدلّ أصحاب القول الثاني بما يلي:

١. أن الصبي أشد حاجة إلى الحضانة من الحاضن، لاحتياجه إلى من يمسكه، فتارة يحتاج إلى من يقوم بمنفعة بدنه في حضانته، وتارة إلى من يقوم بماله حتى لا يلحقه الضرر[5].

(١) انظر: مواهب الجليل (٥/٥٩٥).
(٢) سبق تخريجه في مسألة "من أحقّ بالحضانة؟" وهو صحيح.
(٣) انظر: المعونة (٢/٩٤٠)، وزاد المعاد (٥/٤٠٣-٤٠٤).
(٤) انظر: المعونة (٢/٩٤٠).
(٥) انظر: البحر الرائق (٤/١٨١).

٢. أن الغرض من الحضانة حفظ الصبي، ومراعاة مصالحه، دون مراعاة أمر الأم، فلذلك يُؤخذ منها إذا تزوّجت، وإن لحقها الضرر بأخذه؟[١].

وأما أصحاب القول الثالث:

فجمعوا بين القولين وأدلتهما، فرأوا أن في الحضانة حقًّا للحاضن والمحضون، وليس أحدهما يستقلّ به عن الآخر.

الترجيح:

لعلّ الراجح -والعلم عند الله تعالى- هو القول الثالث، وأن الحضانة حقٌّ لهما، فللحاضن المستحِق إسقاط حقه فيها إن وُجد غيره، نظرًا إلى أن الحقَّ له، وإن لم يوجد غيره، واحتاج الطفل إليه؛ أُجبر عليها، نظرًا لحق المحضون.

فيكون هذا القول الملفَّق أولى لما فيه من الجمع بين أدلّة القولين، والجمع مهما أمكن أولى من الترجيح.

وفي ذلك يقول العلامة ابن قيم الجوزية رحمه الله: «والصحيح أن الحضانة حق لها، وعليها إذا احتاج الطفل إليها، ولم يوجد غيرها»[٢].

ثمرة الخلاف والأثر المترتب عليه:

أولًا: من رأى أن الحضانة حق المحضون أوجب للحاضن أجره في حضانته وخدمته وكذا في سكناه معه، ومن رأها من حق الحاضن، لم يوجب له الأجر، بل تجب عليه هذه الأمور مجانًا، لأنه لا يستقيم أن يكون من حقه أن يكفله ويؤويه إلى نفسه، ويجب له بذلك عليه حق وأجر[٣].

(١) المعونة (٢/٩٤٠).
(٢) زاد المعاد (٥/٤٠٤).
(٣) انظر: البيان والتحصيل (٤/٢٨٦)، وزاد المعاد (٥/٤٠٤).

ثانيًا: على القول بأنها حق الحاضن، فإذا وهبت الأمُّ الحضانة للأب؛ لزمت الهبة ولم ترجع فيها، وأما إن قلنا: إن الحق للمحضون عليها؛ فلها العود إلى طلبها[1].

ثالثًا: إذا قلنا: إن الحضانة حقٌّ للحاضن، فأسقطها مستحقها؛ سقطتْ، وصح الإسقاط، لأن المرء لا يجبر على استيفاء حقه، وأما إذا قلنا: إنها حق المحضون، فيجبر عليها الحاضن حينئذ، ولا تسقط بإسقاطه[2].

رابعًا: إن قلنا: إن الحضانة حقٌّ للمحضون، لم يكن للأم أن ترضى بالتفرقة بينها وبين ولدها في البيع، كما في الحديث «من فرق بين والدة وولدها فرق الله بينه وبين أحبته يوم القيامة»[3]، وإن قلنا: إنها حقٌّ للأم؛ جاز ذلك، فإن رضيت بالتفرقة صح البيع.

المطلب الثاني
حكم زيارة المحضون

اتفق الفقهاء في المذاهب الأربعة على أن لكل واحد من الأبوين زيارةَ المحضون إذا كان عند الآخر، وأنه لا يُمنع أحدهما من ذلك، وهو ظاهر قول الحنفية[4]، ومذهب المالكية[5]، والشافعية[6]، والحنابلة[7].

(١) زاد المعاد (٥/٤٠٤).
(٢) انظر: البحر الرائق (٤/١٨١)، القوانين الفقهية ص (٣٨٤)،
(٣) أخرجه الترمذي في أبواب السير -باب في كراهية التفريق بين السبي- ص (٦٦٧)، ح رقم ١٥٦٦، وصححه الحاكم (٢/٥٥).
(٤) انظر: بدائع الصنائع (٣/٤٦٢)، والمحيط البرهاني (٨/٤٦٨)، حيث قالوا: إن الأمّ إذا عزمت على السفر بالمحضون من البلد الذي فيه أبوه: "فإن كانت (المسافة) قريبة بحيث يقدر الأب أن يزور ولده ويعود إلى منزله قبل الليل فلها ذلك لأنه لا يلحق الأب كبير ضرر بالنقل"، فسمحوا بنقله مع إمكان الزيارة، ومنعوا من ذلك مع عدم إمكان الزيارة إلا بشرطين سبق ذكرهما في مسألة "مكان الحضانة" لكونه يضر بالأب.
(٥) انظر: التاج والإكليل (٦/٣٢٠)، وحاشية الدسوقي (٢/٨٢٨).
(٦) انظر: الحاوي الكبير (١١/٥٠٧)، ومغني المحتاج (٣/٥٩٩).
(٧) انظر: المبدع شرح المقنع (٨/٢٠٦)، والإنصاف (٩/٣١٩).

الأدلّة:

استدلّوا على أن لأحد الأبوين زيارة المحضون بما يلي:

١. أن المقصود من الحضانة: حظ المحضون، لا الإضرار بأحد الأبوين، فلم يكن ثَمَّت داعي إلى حرمان أحدهما من زيارته(١).

٢. أن الولد لو كان عند أمه، فإن الأب إنما يتمكن من النظر في شأنه، وتأديبه عند الحاجة، وبعثه إلى من يعلّمه، بالزيارة، فلو مُنع من ذلك لفوّت على الولد هذه المصالح، وقد يؤدي إلى تضييعه(٢).

٣. أن في منع أحد الأبوين من زيارة ولدهما المحضون، قطعًا للرحم، وتأليفًا للولد على العقوق(٣).

وقد أكد على هذا الأمر ابن قدامة في المغني ونص أيضًا على أنه لا يُمنع الولد من زيارة أمه أو أبيه، لو كان عند أحدهما، وذلك لما في منعه من زيارة أحدهما من الإغراء بالعقوق وقطيعة الرحم(٤).

وأكد الفقهاء أيضًا على أن هذه الزيارة تجب فيها مراعاة الآداب والأحكام الشرعية، ومن تلك الآداب والأحكام ما يلي:

أولًا: يجب أن يكون مع الأم عند دخول الأب لزيارة بنته أو ابنه ذو محرم أو نساء ثقات، لتنتفي ريبة الخلوة بعد تحريم الطلاق(٥).

ثانيًا: أن لا تطول هذه الزيارة، ولا يتبسّط الزائر فيها، لأن الفرقة بينهما تمنع تبسّط أحدهما في منزل الآخر(٦).

---

(١) انظر: المغني (١١/٤١٨).
(٢) انظر: المحيط البرهاني (٨/٤٦٨)، وحاشية الدسوقي (٢/٨٢٨).
(٣) انظر: الحاوي الكبير (١١/٥٠٧)، ومغني المحتاج (٣/٥٩٩).
(٤) المغني (١١/٤١٩).
(٥) انظر: الحاوي الكبير (١١/٥٠٨)، والمغني (١١/٤١٨).
(٦) انظر: مغني المحتاج (٣/٥٩٩)، المغني (١١/٤١٨).

ثالثًا: في حال الصحة: الغلام يزور أمه لأنها عورة فسترها أولى، والأمّ تزور ابنتها لأن كل واحدة منهما عورة تحتاج إلى صيانة وستر، وستر الجارية أولى لأن الأم قد تخرَّجتْ وعقلتْ بخلاف الجارية، فالحذر على البنت أكثر، وحالها في الصغر أخطر[1].

المطلب الثالث
استقلال البالغ عن والديه

تحرير محل النزاع:

عند التأمل في مذاهب الفقهاء نجدها متقاربة -من حيث الجملة- في أن للولد إذا بلغ رشيدًا الاستقلال عن والديه، ما لم يُخش عليه الفساد، وأن الأنثى لا تستقل عن والديها أيضًا عند خوف الفتنة والعار عليها، مع اختلافهم في حالتي الأمن والخوف من ذلك من حيث التفصيل، وإليك تفاصيل مذاهبهم:

القول الأول: أن الغلام إذا بلغ رشيدًا فله أن ينفرد بالسكنى، وليس للأب أن يضمه إلى نفسه، إلا أن يكون مفسدًا مخوفًا عليه، وأما الجارية إذا كانت بكرًا؛ فللأب أن يضمها إلى نفسه بعد البلوغ، فأما إذا كانت ثيبًا فلها أن تنفرد بالسكنى إذا كانت مأمونة على نفسها، وهو مذهب الحنفية[2].

القول الثاني: أن الحضانة تستمر في الذكر إلى البلوغ، وفي الأنثى إلى دخول الزوج بها، فلا يلزمها البقاء مع والديها بعد ذلك، كما ليس

(١) انظر: الحاوي الكبير (١١/٥٠٨)، والمغني (١١/٤١٩).
(٢) انظر: المبسوط للسرخسي (٥/٣٨٣-٣٨٤)، وحاشية ابن عابدين (٥/٢٧٠-٢٧١).

لهما الانفراد عنهما قبل ذلك (البلوغ في الذكر، والزواج في الأنثى، ولا تنفرد بمجرد البلوغ)، وهو مذهب المالكية[1].

القول الثالث: إذا بلغ الغلام رشيدًا؛ ولي نفسه، ولم يجبر على أن يكون عند أحدهما، وإذا بلغت الجارية كانت مع أحدهما حتى تُزوَّج فتكون مع زوجها، فإن أبتْ وكانتْ مأمونة؛ سكنتْ حيث شاءتْ ما لم تر ريبة، والمستحب: برهما لوالديهما وترك فراقهما، وهو مذهب الشافعية[2].

القول الرابع: إذا بلغ الذكر رشيدًا؛ فله أن ينفرد بنفسه، ويكون حيث شاء، ويستحب أن لا ينفرد عن أبويه، وأما الأنثى؛ فليس لها أن تنفرد، وهو مذهب الحنابلة[3].

الأدلة:

أولًا: أدلة الحنفية:

أما كون للغلام الانفراد بالسكنى إذا بلغ رشيدًا فلِ:

أن الغلام بعد ما بلغ رشيدًا لا يبقى للأب يد في ماله، فكذلك لا يبقى له يد في نفسه أيضًا[4].

وأما كون ذلك مشروطا بعدم الخوف على فساده؛ فلـ:

أنه إذا بلغ مبذِّرًا؛ كان للأب ولاية حفظ ماله، فكذلك له أن يضمه إلى نفسه، إذا بلغ مفسدًا مخوفًا عليه، إما لدفع الفتنة، أو لدفع العار عن نفسه، لأنه يعيَّر بفساد ولده[5].

(١) انظر: القوانين الفقهية ص (٣٨٢-٣٨٣)، وحاشية الدسوقي (٨٣٣،٨٢٧/٢).
(٢) انظر: كفاية الأخيار (٩٣/٢-٩٤)، ومغني المحتاج (٥٩٨،٥٩٢/٣).
(٣) انظر: الإنصاف (١٧٢/٢)، ومطالب أولي النهى (١٧٠/١٧).
(٤) انظر: المبسوط للسرخسي (٣٨٣/٥).
(٥) انظر: المبسوط للسرخسي (٣٨٣/٥)، وحاشية ابن عابدين (٢٧١/٥).

وأما كون الجارية إذا كانت بكرًا؛ فللأب أن يضمها إلى نفسه بعد البلوغ؛ فيما يأتي:

لأنها لم تختبر الرجال، فتكون سريعة الانخداع، ويخشى عليها الفساد[1].

وأما كون الثيب لها أن تنفرد بالسكنى إذا كانت مأمونة على نفسها فلما يأتي:

١. عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «الثيّب أحق بنفسها من وليِّها، والبكر تُستأمر، وإذنها سكوتها»[2].

٢. أن ولاية الضم في البكر لكونها مخوفًا عليها، فإذا وجد ذلك في حق الثيب كان له أن يضمها إلى نفسه[3].

ثانيًا: أدلّة المالكية:

أن الإجماع انعقد على وجوب كفالة الأطفال الصغار، لأنه خلق ضعيف، لا يستقل، ويفتقر لكافل يربِّيه حتى يقوم بنفسه، فإذا بلغ الذكر وتزوجت الأنثى فقد زالت الحاجة عن الحضانة، وكان لهما الانفراد عن والديهما، وإلا؛ فلا[4].

ثالثًا: أدلّة الشافعية:

أما كون لهما الاستقلال بعد البلوغ؛ فلأمرين:

١. أن المحضون بعد بلوغه قد ملك تصرف نفسه، فلا يلزم أن يكون أحد من أبويه يقره في منزله، كما لا يلزم أن ينفق عليه، لأن السكنى

(١) انظر: المبسوط للسرخسي (٥/٣٨٣).
(٢) أخرجه مسلم في كتاب النكاح -باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق، والبكر بالسكوت- ص (٥٧٨) ح رقم ١٤٢١.
(٣) انظر: المبسوط السرخسي (٥/٣٨٣).
(٤) انظر: القوانين الفقهية ص (٣٨٤)، ومواهب الجليل (٥/٥٩٣-٥٩٤).

تبع للنفقة، ولو سألاه المقام عندهما أو عند أحدهما لم يلزمه المقام فيه[1].

٢. لأن الجارية أيضًا إذا بلغت رشيدة؛ فقد ارتفع الحجر عنها، فكان لها أن تنفرد بنفسها ولا اعتراض عليها، كما لو تزوجت ثم بانت عنه[2].

أما اشتراط عدم الريبة في حق الجارية؛ فلـ:

أن حكمها إذا بلغتْ أغلظ؛ لكونها عورة ترمقها العيون، وتسبق إليها الظنون، فيلزمها ويلزم أبويها من نفي التهمة عنها ما لا يلزمها في حق الابن، فإذا توجهت إليها ريبة؛ كان لهما في حق صيانتها أن يأخذاها بما ينفي الريبة عنها من مقامها عند أحدهما[3].

وأما استحباب عدم مفارقة الوالدين فلـ:

أن في البقاء معهما محافظةً على برِّهما، وحذرًا من عقوقهما، فكان ذلك أولى[4].

رابعًا: دليل الحنابلة:

استدل الحنابله بما يأتي:

١. أن الذكر بعد بلوغه قيم بأموره، فلا وجه لحضانته، ومنعه من استقلاله عن أبويه، وكينونته حيث شاء[5].

٢. أن الأنثى لا يؤمن دخول مَن يفسدها، ويلحق العار بها وبأهلها، فكان

(١) انظر: الحاوي الكبير (١١/٥١١).
(٢) انظر: المجموع -تكملة المطيعي- (١٨/٣٢٣).
(٣) انظر: الحاوي الكبير (١١/٥١١).
(٤) انظر: المصدر السابق.
(٥) انظر: الفروع مع تصحيحه (٢/٤٥٩)، والإنصاف (٢/١٧٢)، ومطالب أولي النهي (١٧/١٧٠).

للأب منعها من أن تنفرد بنفسها في السكنى[١].

وأما وجه استحباب عدم انفراد الغلام عن والديه وإن بلغ:

فلأن بقاءه معهما أبلغ في برهما، وصلتهما، كما أن مفارقتهما أدعى للعقوق[٢].

الترجيح:

الراجح -والله أعلم- مراعاة مصلحة الولد في ذلك، ذكرًا كان أو أنثى، فحيث يخشى الضياع والفساد، مُنع من الاستقلال عن الوالدين، وحيث أُمن ذلك بالبلوغ أو الزواج؛ كان له الاستقلال.

لأن حقيقة القصد من الحضانة هو حفظ المحضون، فلا معنى لارتفاعها مع بقاء الحاجة إليها، فلذلك حتى لو بلغ سفيهًا أو معتوهًا لم يكن له الاستقلال عن والديه؛ نظرًا لمقاصد الشارع في الحضانة، وتربية النشئ، والله أعلم.

ومع فساد الزمان وكثرة المؤثرات وانتشار الفساد عبر وسائل التواصل الاجتماعي وسهولة الوصول إليه تبقي المخاوف أكثر والحرص أكثر وألزم.

المطلب الرابع
حق المريض والكبير والمعاق بالحضانة

لا ريب أن المقصود من الحضانة: القيام بأمور المحضون، والنظر في مصالحه، وحفظه في مبيته، ومؤنته، وطعامه، ولباسه، ومضجعه، وتنظيف جسمه، وغير ذلك مما يحتاج إليه في حياته.

(١) انظر: مطالب أولي النهي (١٧/١٧٠).
(٢) انظر: المصدر السابق.

وهذه الأمور تفتقر إلى قدرة وأهلية للقيام بها، إذ ليس كل أحد يقدر عليها، فلذلك نرى الفقهاء اشترطوا في الحاضن شروطًا، منها التكليف (البلوغ والعقل)، والقدرة، والأمانة أو العدالة، ليكون قادرًا على القيام بحق المحضون ماديًا ومعنويًا، نص على ذلك فقهاء الحنفية(١)، والمالكية(٢)، والشافعية(٣)، والحنابلة(٤)، إذ إن فاقد هذه الشروط ليس أهلًا للحضانة.

وعليه؛ يعسر إطلاق الحكم على عدم أهلية المريض والكبير والمعاق للحضانة، كما يصعب الجزم بأهليتهم لها، وذلك لأن أحوالهم متباينة، ودرجاتهم في ذلك متفاوتة، فمنهم من لا يقدر على الحضانة بالكلية، ومنهم من يقدر عليها وعلى القيام بحق المحضون، إما بنفسه، وإما بغيره، إذ لو كان عنده مَن يحضن؛ اعتُبر قادرًا عليها، فلذا نرى أن المالكية يشترطون في الحاضن إذا كان رجلًا أن يكون عنده مَن يحضن من النساء، كما تقدم بيان ذلك في مسألة «شروط الحضانة».

فإذا تقرر هذا؛ فنقول: إن المعوّل عليه في استحقاق الحضانة، هو القدرة عليها، من جميع النواحي، المادية والمعنوية، وحيث كان مرض الحاضن أو الحاضنة أو كِبرهما مانعيْن من القيام بحقوق المحضون؛ فلا يكون لهما حق في الحضانة حينئذ، لحاجة كل واحد منهما بنفسه إلى الحضانة والكفالة، وحيث لم يكن المرض والكبر مانعين؛ فلا يسقط حق الحضانة بهما.

ويؤيد ربط المسألة بالقدرة، تعليلهم اشتراط البلوغ والعقل (التكليف) والقدرة في الحضانة بما يلي:

١. أن العقل لا بد منه لصحة الولاية، وأهلية الكفالة، لأنه إذا كان

(١) انظر: بدائع الصنائع (٣/٤٥٨)، وحاشية ابن عابدين (٥/٢٥٣).
(٢) انظر: حاشية الدسوقي (٢/٥٢١، ٥٣١)، ومواهب الجليل (٥/٥٩٧).
(٣) انظر: كفاية الأخيار (٢/٩٤)، ومغني المحتاج (٣/٥٩٥).
(٤) انظر: المغني (١١/٤١٢)، وزاد المستقنع ص (١٢٩).

أحدهما مجنونًا أو معتوهًا أو مخبولًا فقد صار مكفولًا، فلم يجز أن يكون كافلا[1].

٢. لأن الطفل أو المعتوه لا يقدر على الحضانة، بل هو محتاج إلى من يكفله، فكيف يكفل غيره؟[2].

(١) انظر: كتاب النفقات ص (٢٦٤).
(٢) انظر: المغني (١١/٤١٢).

الخاتمة

وفيها: أهم النتائج، وأبرز التوصيات.

أولًا: أهم النتائج:

وفي نهاية هذا البحث توصل الباحث إلى النتائج الآتية:

١. أن ديننا الحنيف دين الرحمة، وأن تلك الرحمة تقتضي العنايةَ بالضعفاء والمحتاجين، وولاية أمورهم، والإحسان إليهم، والقيام بما يصلحهم، والسعي في تيسير حوائجهم، وعدم ظلمهم أو بخسهم حقوقهم.

٢. أن المراد بالحضانة في الشرع؛ تربية الولد بكل ما تحمل الكلمة من معنى، وإن اختلفت الصياغة في حدّها عند العلماء.

٣. أن الحضانة تشتمل على كل ما يحتاج إليه المحضون، ولا يمكنه القيام به بنفسه، ويتضرر بفقده.

٤. أن ثبوت الحضانة للولد، ووجوبها له، محل اتفاق بين العلماء، سواء قلنا إن الحق للحضانة له، أو للحاضن.

٥. كما أن العلماء مجمعون على أن الأم أحقّ بالولد ما لم تتزوّج، وأنها إذا تزوّجت بطل حقُّها.

٦. كذلك مذاهب الفقهاء الأربعة متفقة على تقديم النساء على الرجال، لكونهن أشفق وأرفق وأهدى إلى تربية الصغار، وأن الرجال أيضًا لهم حق في الحضانة لكونهم أقدر على الحماية والصيانة وإقامة مصالح الصغار.

٧. أنه يشترط شروط معيّنة في الحاضن أو الحاضنة بعد استحقاقه لها من جهة القرابة، بحيث إذا اختل أحد هذه الشروط تنتقل الحضانة إلى مَن يليه في الأولوية.

٨. أن الحضانة لها مدة تنتهي إليها، والراجح في ذلك أنها للأم ما لم تتزوج بأجنبي منه.

٩. إذا صار المحضون -ذكرًا كان أو أنثى- مميِّزًا؛ خُيّر بين أبويه، فيكون عند من اختار منهما، كما هو مذهب الشافعية.

١٠. أن الأصل في مكان حضانة الولد: مكان إقامة الزوجين إذا كانت الزوجية بينهما قائمة، وأما إذا حصلت الفرقة بينهما، فأراد مستحِقُّ الحضانة من الأبوين أن يسافر بالولد؛ سفرًا بعيدًا، وكان أيضًا سفر نقلة واستيطان، فيكون مكان الحضانة هو حيث يقوم الأب، لأن الأب أحق بالحضانة عند اختلاف المسكنيْن.

وأما إذا كان السفر قريبًا كأقلّ من مسافة القصر، ومسير يوم وليلة؛ فلا يُسقط ذلك حقّ الحضانة لمستحقها.

١١. أن أخذ الأجرة على الحضانة، جائز.

١٢. لأحد الأبوين زيارةَ المحضون إذا كان عند الآخر، وليس لأحدهما منع الآخر من ذلك.

١٣. تجب مراعاة الآداب والأحكام الشرعية خلال هذه الزيارة، من عدم الإطالة المحرِجة، أو الخلوة المحرّمة، أو غير ذلك.

١٤.أن للولد إذا بلغ رشيدًا الاستقلال عن والديه، ما لم يُخش عليه الفساد، وأن الأنثى لا تستقل عن والديها عند خوف الفتنة والعار عليها وإن بلغت رشيدة.

ثانيًا: أبرز التوصيات:

١. أوصي إخواني الباحثين بمزيد من العناية بهذا الموضوع وأمثاله من الموضوعات ذات الطابع الاجتماعي لملامسته لواقع الناس واحتياجاتهم.

٢. كما أوصي إخواني القضاة بمزيد من التروي عند الخصومة حول الأولى بالحضانة، وأن تقدم مصلحة المحضون على رأي مريد الحضانة ورؤيته، وأن يتفطن للحيل التي يحيكها البعض لإسقاط هذا الحق أو التحايل عليه.

٣. كما أوصي أن يكون هناك تثقيف أسري لراغبي الزواج من الجنسين، وذلك قبل الزواج، ومن ذلك التعريف بالحضانة وأحكامها، والأحق بها، وحدود ما قرره الشارع في ذلك، فكم من زوج أو زوجة تطاول في هذا الباب، وأخذ ما ليس له مستغلًا جهل الآخر في أحكام الحضانة.

٤. الأدبية لمدارسة أمثال هذا الموضوع لما له من أثر كبير في تثقيف المجتمع وسد الطريق أمام كثير من المشكلات.

٥. كما أني أحث إخواني الخطباء والدعاة والوعاظ لطرق هذا الموضوع وأمثاله في خطبهم ومحاضراتهم، لتنوير الناس وبيان الحق ودفع المظالم، فكم من أطفال حرموا من أمهم أو من أبيهم بسبب عناد الآخر ومكابرته، وتساهله بالآثار المترتبة على حرمان الأب أو الأم من أبنائه وجهله أو تجاهله بما يترتب على ذلك من سلبيات في الدنيا ومآثم في الآخرة.

فهرس المصادر والمراجع:

١. الإجماع لابن المنذر، ومراتب الإجماع للحافظ أبي محمد ابن حزم، ونقد مراتب الإجماع لشيخ الإسلام ابن تيمية، اعتنى به: محمد منصور، دار المسلم، ط١، ٢٠١٠م.

٢. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه "الموطأ" من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار، للحافظ أبي عمر يوسف بن عبدالبر القرطبي المالكي. تحقيق: مكتب التحقيق بدار إحياء التراث العربي بيروت، الطبعة التي قدم لها: عبدالرزاق المهدي.

٣. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، للحافظ أبي عمر يوسف بن عبدالله ابن عبدالبر القرطبي النمري، تحقيق: عادل مرشد، دار الأعلام، ط١، ١٤٢٣هـ ٢٠٠٢م.

٤. أسد الغابة في معرفة الصحابة، لعز الدين ابن الأثير أبي الحسن علي بن محمد الجزري، تحقيق: علي محمد معوض - عادل أحمد عبدالموجود، دار الكتب العلمية.

٥. الإصابة في تمييز الصحابة، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، طبق النسخة المطبوعة سنة ١٨٥٣م ببلدة كلكتا.

٦. الأم، للإمام محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: رفعت فوزي عبدالمطلب، دار الوفاء، ط١، ١٤٢٢هـ ٢٠٠١م.

٧. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، للإمام علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان بن أحمد المرداوي

السعدي الحنبلي، تحقيق: أبي عبدالله محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ ١٩٩٧م.

٨. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، للإمام زين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم الحنفي، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ ١٩٩٧م.

٩. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، تحقيق: محمد عدنان بن ياسين درويش، دار إحياء التراث العربي ببيروت، ط٢، ١٤١٩هـ ١٩٩٨م.

١٠. البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، للإمام سراج الدين أبي حفص عمر بن علي بن أحمد الأنصاري الشافعي المعروف بابن الملقن، تحقيق: مصطفى أبو الغيط عبدالحي - أبي محمد عبدالله بن سليمان - أبي عمار ياسر بن كمال، دار الهجرة بالرياض، ط١، ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م.

١١. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في المسائل المستخرجة لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (الجد)، تحقيق: د/ محمد حجّي، دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م.

١٢. تذكرة الحفاظ، للإمام الحافظ أبي عبدالله شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية ببيروت، ط١، ١٤١٩هـ ١٩٩٨م.

١٣. التعريفات، لأبي الحسين علي بن محمد بن علي الحسيني الجرجاني الحنفي، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية بيروت لبنان. ط٣، ٢٠٠٩م.

١٤. تقريب التهذيب، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد عوامة، دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م.

١٥. حاشية ابن عابدين (رد المحتار على در المختار)، لمحمد أمين بن عمر عابدين، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود - علي محمد معوض، دار عالم الكتب بالرياض، طبعة خاصة، ١٤٢٣هـ ٢٠٠٣.

١٦. حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر ببيروت، ط ١٤١٢هـ ١٩٩٢م.

١٧. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، وهو شرح مختصر المزني، للإمام أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري، تحقيق: علي محمد معوّض - عادل أحمد عبدالموجود، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٤هـ ١٩٩٤م.

١٨. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لابن فرحون المالكي، تحقيق: د/ محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث بالقاهرة.

١٩. الذخيرة، للإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: د/ محمد حجّي، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤م.

٢٠. الروض المربع شرح زاد المستقنع، للإمام منصور بن يونس بن إدريس البهوتي الحنبلي، تحقيق: أحمد شاكر - علي شاكر، مكتبة دار التراث بالقاهرة، ٢٠٠٥م.

٢١. روضة الطالبين، للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي، ومعه المنهاج السوي في ترجمة الإمام النووي، ومنتقى الينبوع فيما زاد على الروضة من الفروع للسيوطي، تحقيق: علي محمد معوض- عادل أجمد عبدالموجود، دار عالم الكتب، ١٤١٣هـ ٢٠٠٣م.

٢٢. زاد المستقنع في اختصار المقنع، للعلامة الشيخ شرف الدين أبو النجا موسى بن أحمد بن موسى الحجاوي، دار البخاري.

٢٣. زاد المعاد في هدي خير العباد، للإمام شمس الدين أبي عبدالله محمد

ابن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تحقيق: شعيب الأرناؤوط - عبدالقادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط٤، ١٤٢٤هـ ٢٠٠٣م.

٢٤. سنن ابن ماجه، للإمام أبي عبدالله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني، تحقيق: ياسر حسن - عز الدين ضلّي - عماد الطيار، مؤسسة الرسالة ناشرون دمشق - بيروت. ط١، ١٤٣٠هـ ٢٠٠٩م.

٢٥. سنن أبي داود، للإمام أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، دار ابن حزم ببيروت، ط١، ١٤١٩هـ ١٩٩٨م.

٢٦. سنن الترمذي، للإمام أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، تحقيق: ياسر حسن - عز الدين ضلّي - عماد الطيار، مؤسسة الرسالة ناشرون دمشق - بيروت، ط١، ١٤٣٠هـ ٢٠٠٩م.

٢٧. سنن الدارقطني. للإمام الحافظ علي بن عمر الدارقطني، دار ابن حزم ببيروت، ط١ ١٤٣٢هـ ٢٠١١م.

٢٨. السنن الكبرى للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين ابن علي البيهقي، وفي ذيله الجوهر النقي لابن التركماني، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية في الهند، ط١، ١٣٤٤هـ.

٢٩. سنن النسائي، للإمام أحمد بن شعيب بن علي أبي عبدالرحمن النسائي، تحقيق: رائد بن صبري بن أبي علفة، دار طويق بالرياض. ط١، ١٤٣١هـ ٢٠١٠م.

٣٠. سير أعلام النبلاء، للحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة ببيروت، ط٢، ١٤٠٢هـ ١٩٨٢م.

٣١. شرح حدود ابن عرفة، الموسوم بالهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية، لأبي عبدالله محمد الأنصاري الرصاع، تحقيق: محمد أبو الأجفان - الطاهر المعموري، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٣م.

٣٢. شرح صحيح البخاري، لأبي الحسن علي بن خلف بن عبدالملك المعروف بابن بطال، تحقيق: أبي تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد بالرياض.

٣٣. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٣٤. صحيح البخاري، للإمام الحافظ محمد بن إسماعيل الجعفي البخاري، تحقيق: رائد بن صبري بن أبي علفة، دار طويق بالرياض. ط١، ١٤٣١هـ ٢٠١٠م.

٣٥. صحيح مسلم، للإمام أبي الحسين مسلم بن حجاج القشيري النيسابوري، تحقيق: ياسر حسن - عز الدين ضلّي - عماد الطيار، مؤسسة الرسالة ناشرون دمشق - بيروت. ط١، ١٤٣٠هـ ٢٠٠٩م.

٣٦. عمدة الطالب لنيل المآرب، للإمام منصور بن يونس بن إدريس البهوتي الحنبلي، تحقيق: مطلق بن جاسر الجاسر، ط١، ١٤٣١هـ ٢٠١٠م.

٣٧. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار طيبة بالرياض. ط١، ١٤٢٦هـ ٢٠٠٥م.

٣٨. الفروع، للعلامة شمس الدين محمد بن مفلح المقدسي، ومعه تصحيح الفروع للعلامة علاء الدين علي بن سليمان المرداوي، تحقيق: د/ عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة - دار المؤيد، ط١، ١٤٢٤هـ ٢٠٠٣م.

٣٩. القاموس المحيط لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، بترتيب الطاهر أحمد الزاوي على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة، دار عالم الكتب. ط٤، ١٤١٧هـ.

٤٠. القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية والتنبيه على مذهب الشافعية والحنفية والحنبلية، للإمام محمد بن أحمد بن جزي الغرناطي، تحقيق: ماجد الحموي، دار ابن حزم ببيروت، ط١، ١٤٣٤هـ ٢٠١٣م.

٤١. كتاب النفقات، للإمام أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، تحقيق: د/ عامر سعيد الزيباري، دار ابن حزم ببيروت، ط١، ١٤١٨هـ ١٩٩٨م.

٤٢. كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، للإمام تقي الدين أبي بكر بن محمد الحسيني الحصني الدمشقي الشافعي، دار المعرفة ببيروت، ط٢.

٤٣. المبدع شرح المقنع، لأبي إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد بن مفلح الحنبلي، تحقيق: محمد حسن محمد حسن الشافعي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ ١٩٩٧م.

٤٤. المبسوط لشمس الدين السرخسي، تحقيق: مجموعة من العلماء، دار المعرفة ببيروت.

٤٥. المجموع شرح المهذب للشيرازي، للإمام أبي زكاريا محيي الدين بن شرف النووي، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، مكتبة الإرشاد بجدة، الطبعة الوحيدة الكاملة.

٤٦. مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، جمع وترتيب: عبدالرحمن ابن محمد بن قاسم - وابنه محمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م.

٤٧. مختصر القدوري في الفقه الحنفي، لأبي الحسن أحمد بن محمد بن أحمد القدوري الحنفي البغدادي، تحقيق: كامل محمد عويضة، دار الكتب العلمية، ط٢، ٢٠٠٦م.

٤٨. المستدرك على الصحيحين، للإمام الحافظ أبي عبدالله الحاكم النيسابوري، وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي، بإشراف: د/ يوسف عبدالرحمن المرعشلي، دار المعرفة ببيروت.

٤٩. المعونة على مذهب عالم المدينة، للقاضي عبدالوهاب البغدادي، تحقيق: حميش عبدالحق، دار الفكر، ١٤١٩هـ ١٩٩٩م.

٥٠. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، للشيخ شمس الدين محمد بن الخطيب الشربيني، تحقيق: محمد خليل عيتاني، دار المعرفة ببيروت، ط١، ١٤١٨هـ ١٩٩٧م.

٥١. المغني، لموفق الدين أبي محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: د/ عبدالله بن عبدالمحسن التركي. د/ عبدالفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب بالرياض. ط٣، ١٤١٧هـ ١٩٩٧م.

٥٢. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، لأبي العباس أحمد بن عمر ابن إبراهيم القرطبي، تحقيق: محيي الدين ديب مستو، أحمد محمد السيد، يوسف علي بديوي، محمود إبراهيم بزال، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، ط١ ١٩٩٦م.

٥٣. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، للعلامة أبي عبدالله محمد بن محمد بن عبدالرحمن المغربي المعروف بالحطاب الرعيني، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، دار عالم الكتب.

٥٤. النهاية في غريب الحديث والأثر، للإمام مجد الدين المبارك بن محمد الجزري الشهير بابن الأثير تحقيق: د/ عبدالحميد هنداوي، المكتبة العصرية ببيروت. ط١، ١٤٢٥هـ ٢٠٠٥م.

فهرس المحتويات